[illegible] فضل [illegible]
عثمان المنطقي [illegible] غفر
الله لهما وللمسلمين
امين

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان مَن سَطرَ في صحايف الاكوان آياتِ توحيده وتمجيده ونصب على صفايح الاعراض
والاعيان رايات تقديسه وتجيده احكم بمحكم الكتاب اصول الشريعة الغراء فاضحت
شامخة العماد راسخة الاساس ونور بنبراس السنة الزهراء منار الحنيفية البيضاء
فوضح باجماع الاراء اقتباس القياس فالحمد له على ما اسبغ من اذيال الافضال
والحمد من آلائه والشكر له على ما افرغ من سجال النوال والشكر من نعمائه
والصلاة والسلام على سيدنا محمد اعظم انبيائه واكرم احبّائه وعلى آله واصحابه
واصفيائه المستمسكين بعروة عهده والمستوثقين بحبل ولائه وبعد
فيقول الفقير الى ربه الصمد محمد بن حسن بن احمد المعروف بالكواكبي لما وفقني
الله تعالى لتاليف الكتاب الموسوم بالفوايد السميه شرح منظومتي الفقهيّة
المسمّاه بالفوائد السنيه رغب فيه الطلاب لكونه وافيا بالمطالب من غير اطناب
وارتاح اليه الاذكياء من اولي الالباب لكونه كافيا بالمآرب من غير اسهاب لكن لما كان
كثير المسائل لا يتسنى الى كنهه الوصول بدون الوقوف على فن الاصول اذ الفقه
والاصول فنان متعاضدان تعاضدَ الكف والساعد وعلمان ملتيمان التئام
الاجزاء لشيٍ واحد كنت اتمني لو حظيت من الاصول بسهم ومنيت فيه ايضا
بنثر ونظم ليكون لي ما ارجع اليه واعوّل في تلك المسايل عليه وهيهات واني
يا بعد ما اتمني تمنيتها بالرقمتين ودارها باقصي الغضا يا بُعْدَما اتمناه
كيف ونسبة ما بين الاصول والفروع نسبة ما بين المفرد وصيغة منتهي الجموع فالاصول
فن تتشعب منه فنون تختلف منها الشؤون وتختلط فيها الظنون طالما جمحت شوارده
على الطلاب ونفرت اوابده فلم تانس الا بمن تم له الادوات والاسباب واني اخذت
السن من قواي وذهب مع الركب اليمانين هواي فقد ذهب رونق العمر وتصرّم ولم
يبق سوي دمنة من ام اوفي لم تكلم فكيف لي باصطياد العنقاء وانّي يتيسر لي اقتياد
الجوزاء وهب اني اعملت جدي وبذلت في ذلك جهدي فكيف اشب ضراما اصلد الدهر
زندَه او احلّ عقدا تولي الزمان شدَّه واني لفي زمن صعب ساء خلقه وليل خطب
اشتد غسقه لما تبلد فلقه فالفضل عز فيه فضولا والجهل عاد على الهامات محمولا
اذا لم يكن للفضل ثم مزيّة على النقص فالويل الطويل من الغبن
فبينا انا بين اقدام لشدة الاوام واحجام لعزة المرام وقد استشعرت باليأس
لما انا عليه من ضعف الحال وغاية العجز وفرط الكلال اذ استبشرت بان التحقق
بما هو من اوصاف العبوديّة مستدع الى الاستفاضة من الطاف الربوبيّة فكانما
نشطت من عقال وحرّكني داعي الحال في الحال فشرعت بعون الملك المتعال
في منظومة محذوّة حذو المنار من غير اقلال ولا اكثار اللهم الا ما اقتضاه المقام

المقام من ايضاح مرام او اصلاح نظام حتي تم بتقدير العزيز العليم خَلْقُها
القويم في احسن تقويم كافية في المطالب وافية بالمقاصد والمئارب وسميتها
منظومة الكواكب ثم شرعت في شرح يذلل منها الصعاب ويكشف عن وجوه
مخدراتها النقاب رافعًا اكف الضراعة والافتقار خافضا اجنحة المذلة والانكسار
مستفرغا الدموع الغزار مستمطرا الفيض المدرار أواصل السهر وارعي النجوم
لالتقاط الدرر حتي جاء بعون خالق القوي والقدر علي امتن نظام واحسن ما يكون
من الصور تمتد اليه اعناق الحُذاق وتكاد تحمله مَهَرةُ الفن علي اطباق الاحداق
وتستطلع عليه اذا حدقت بعين الانصاف اليه وسميته بعون الرب الواهب
ارشاد الطالب الي منظومة الكواكب متضرعا الي الحي القيوم ان ينفع به علي وجه
العموم واني لم اعنونه بغير اسمه العظيم ولم أُنِخْ مطايا الرجا الا بجنابه الكريم
فعسي ان ينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتي الله بقلب سليم فواعجبا ممن يكون
عبدا للخلاق كيف يمد يدا الي مخلوق ومن يكون بباب الرزاق أنّي يستجدي من مرزوق
ولعمري ان الدنيا احقر من ان تجعل وسيله فضلا عن ان يتوسل اليها بنشر فضيله
وما هي الا سراب لا شراب وآل لا مآل تلابست فيها الاضداد وتشاكلت فيها نقايض
بينها تشبة العناد يقظة هي منام وحقيقة هي اوهام وفقر هو الغني ويأس هو
غاية المُني وعزة هي عين الذله وصحة هي نفس العله يرغب فيها كل غبي دني ويترفع
عنها كل زكي ابيّ وحيث عرفتها بوجهها وتحققتها بكنهها آل بي الحال الي قول من قال

لزوم البيت اروح في زمان عدمنا فيه فايدة البروز
فلا السلطان يرفع من محلي ولست علي الرعية بالعزيز
ولست بواجد حرا كريما اكون لديه في حرز حريز

وتوفرت علي درس الفقه وكتاب انظر فيه وتفريط في جنب الله اسعي في تلافيه
متاسفا علي عمر مضي كالخيال متمثلا بقول من قال

شاع في الفناء سفلا وعلوا واراني اموت عضوا فعضوا
ليس يمضي من ساعة بي الا نقصتني بمرها بي جزوا
ذهبت جدتي لطاعة نفسي وتطلبت طاعة الله نضوا
لهف نفسي علي ليال وايام تقضيتهن لعبا ولهوا
قد اسانا كل الاساءة اللهم صفحا عنا وغفرا وعفوا

واستغفر الله العظيم واتوب اليه

سبحان ربنا وجل حمده تبارك اسمه وعز مجده

سبحان علم للتسبيح الذي هو التبعيد عن السوء قولا واعتقادا وانتصابه علي المصدرية
بفعل متروك اظهاره اي اسبح سبحانه اي انزهه تنزيها خاصا بشانه عن كل ما لا يليق
بجنابه عز شانه ففي كلمة سبحان مبالغات صفة التفعيل والعدول عن المصدر
الي العلم المشير الي الحقيقة الحاضرة في الذهن واقامته مقام الفعل وقيل هو مصدر

كغفران لانه سمع له فعل ثلاثي والمراد به التنزيه وهو الأليقُ لاسناده الي
ذاته تعالي اي تنزه بذاته تنزهاً لايقاً بشانه تعالي وجل حمده اللايق به
عن الاحصا كما قال عليه الصلاة والسلام سبحانك لا احصي ثناء عليك انت كما
اثنيت علي نفسك ثم هذا البيت كله حمد فان الحمد هو الوصف بالجميل علي وجه يشعر بالتعظيم
لا قول القايل الحمد لله فحسب بل هذا القول فرد من افراد الحمد اجمالي كما ان قولنا تعالي ربنا
وتقدس وتبارك اسمه وعز مجده فرد من افراده تفصيلي ثم ان خص الحمد بما يكون
بازاء امر اختياري كان اخص من المدح لانه قد يكون بازاء ما ليس اختياريا كمدحت
اللؤلؤة علي صفايها وكان ما وقع من حمده سبحانه علي صفاته باعتبار اثارها
لكن الاشبه ما اختاره بعض الفضلاء من ان مفهوم الحمد لغة لا يقتضي ذلك التخصيص
كما اذا كان متعلق الحمد هو الباعث عليه فيما اذا وصف زيد بالشجاعة من غير ذكر محمود عليه
فان الشجاعة من حيث وقوع الوصف بها محمود به ومن حيث قيامها بمحلها محمود عليه
ودعوي ان المراد اثارها خلاف الظاهر وكون المحمود مختارا كما يشهد به موارد استعمالات
الحمد لا يقتضي تخصيص متعلقه بالاختيار حتما ولاختصاص الحمد باللسان كما ينبئ عنه لفظ
الوصف كان ابين شعب الشكر ولذا ورد الحمد راس الشكر ما شكر اللهَ عبدٌ لم يحمده وذلك
لان الشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه سواء كان باللسان او الجنان والاركان
غير انه يختص بالفواضل والحمد قد يكون علي الفضايل فبينهما عموم وخصوص من وجه
وحقيقة معني الشكر اشاعة النعمة كما ان نقيضه اي الكفران ينبئ عن الستر ولا ريب
ان دلالة النطق اشيع وادل علي مكان النعمة وان كانت دلالة الافعال اقوي
وليس الحمد حمدا الا باعتبار ذلك الاظهار ومن ثمة قال بعض محققي الصوفيه حقيقة
الحمد اظهار الصفات الكمالية فقد يكون ذلك بالاقوال وقد يكون بالافعال وهذه اقوي
لان الافعال كاثار السخاوة تدل عليها قطعا بلا تخلف بخلاف الدلالة اللفظية الوضعية
ومن هذا القبيل حمده تعالي ذاته فانه سبحانه حين بسط بساط الوجود علي ممكنات
لا تحصي ووضع عليه موائد كرم لا تتناهي فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلالات
قطعية غير متناهية اذ كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها وليس في العبادات
مثل هذه الدلالات واليه الاشارة بالحديث الشريف المتقدم فقوله عليه الصلاة
والسلام انت كما اثنيت علي نفسك استيناف جيء به بيانا للعجز عن الاحصاء
اي ثناؤك اللايق بك هو كما اثنيت علي نفسك وليس ذلك بمقدوري فانت مبتدا
وما بعده خبر وهو كما اذا اثنيت علي رجل بجميل فيقال لك هو كما مدحت او كما قلت
فما قيل من ان معني الحديث اني لا اضبط ثناءً عليك انت بمعني اني لا اقدر علي
انشاء ثناءٍ عليك انت كما اثنيت علي نفسك علي ان ما موصولة او موصوفة او مصدرية
وانت تاكيد للكاف وكما منصوب علي الحال او علي الصفة او علي المصدرية ففيه
انه مع كون ذي الحال نكرة علي تقدير الحال وارتكاب التاكيد مع عدم اقتضاء
المقام اياه يوهم ثبوت الاحصاء في الجملة لما ان النفي اذا دخل علي كلام مقيد بقيد ما انصب

رد علي بعض
محشي شرح المطالع

انصب الي القيد وبقي اصل الكلام مثبتا فيصير المعني حينئذ لا احصي ثناءً يماثل
ثنائك علي نفسك فيوهم احصاء ثناء عليه في الجمله وهو لا يناسب المقام وصرفه
الي معني لا اقدر كما زعم فمع انه خلاف ما يقتضيه اللفظ عنه غني بما بيّنا فتامل
وقوله تبارك اسمه تنزيه وتقديس مقرر لما ذكر من جلالة حمده لما فيه من معني
النما والزيادة او كثرة الخير فعلي الاول معناه تعالي اسمه علي ساير الاسما اذ لا يدل شيء منها
علي ما يدل عليه وعلي الثاني تكاثر الخير الفايض منه اذا دعي به كما قال تعالي تبارك اسم
ربك ذي الجلال والاكرام وهو من الصيغ التي لا تستعمل الا لله سبحانه وفيها مبالغة
لان الزنة في الاصل للمغالبة والفعل متي غولب فيه فاعله جاء لقوة الداعي ابلغ مما
اذا زاوله وحده واذا تبارك اسمه سبحانه فما ظنك بذاته تعالي وتقدس وفي ذكره
عقيب التسبيح امتثال لقوله فسبّح باسم ربّك العظيم اي فنزهه بذكر اسمه عمّا لا يليق
بجنابه عز مجده عن ان يدانيه مجد اذ ليس فرد من افراد المجد الا وهو فايض من اسمه
المجيد ثم الصلاة والسلام سرمدا علي النبي المصطفي نور الهدي
آثر ثم اشعارا بتفاوت الرتبة بينه وبين المعطوف عليه فانه عليه الصلاة والسلام
هو الوسيلة العظمي والسرمد الدايم من السرد وهو التتابع ومنه قولهم في الاشهر الحرم
ثلثة سرد وواحد فرد والميم زايده مثلها في دلامص في دلاص للدرع كما ذكره في الكشاف
والنور في الاصل كيفية تدركها الباصرة اولا وبواسطتها تدرك المبصرات كالكيفية
الفايضة من الشمس علي الاجرام والهدي مصدر كالتقي والمراد به الدلالة علي ما
من شانه الايصال الي المطلوب والمراد انه عليه الصلاة والسلام للبصاير كالنور
للبصر فلا يتوصل الي الهدي الا بواسطته عليه الصلاة والسلام
واله وصحبه الاخيار والتابعين السادة الاطهار
لم يعبّر بعلي اشعارا بكمال تبعيتهم وان جاز دخولها اشعارا بنوع استقلال
اذ المكروه تمامه والاخيار جمع خيّر بالتشديد والاطهار جمع طاهر كصاحب واصحاب مقابله بلغ
يقول راجي اللطف في العواقب محمد بن الحسن الكواكبي
في العواقب متعلق باللطف لا براجي والجمع المحلي باللام للعموم وعاقبة كل شيء اخره
ولا ريب ان كل آن آخر لسابقه فالمرجو منه سبحانه اللطف المستغرق للانات كلها ومحمد
بدل او عطف بيان من راجي حذف منه التنوين تخفيفا قال ابن الحاجب في اماليه اذا وقع
ابن صفة بين علمين كان ذلك سببا التخفيف لفظي هو حذف التنوين وكتبي هو حذف الالف
واذا فقد يعني الوصفيه وكونه بين علمين او فقد احدهما ثبت الاصلان الالف والتنوين
والسر فيه ان وقوع ابن بين علمين او بينهما غير صفة قليل ويشترط في حذف الف ابن
خطا ان لا يكون اول سطر لان القاري ينتهي الي آخر السطر ثم يبتدي باول السطر الثاني
فكرهوا ان يكتبوه علي خلاف ما يوجبه النطق غالبا لان الحذف انما كان علي خلاف القياس
لاجرائه مجري الوصل الغالب فيه فاذا فات ذلك الموجب لم يكن للحذف وجه والالف واللام
في الحسن للمح الاصل فانه في الاصل صفة والكواكب لقب جدنا قطب العارفين سيدي الشيخ محمد

الكواكبي نسبة الي الكواكب فانه كان مرشد وقته هاديا للطالبين اخذا من قوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وهو كان مقتديا بهم هاديا بهديهم كما ذكره المؤرخون

احق ما اليه تصرف الهمم   وما به نظام احوال الامم
الفقه فالصلاح في ذا الدار   به كذا الفلاح في القرار
وانه لانجح المنا صب   جميعها وارجح المكاسب

وكفاه شرفا ما في قوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون من التحريض علي تعلمه والدلالة علي فرضيته علي سبيل الكفاية وعلي ان المقصود منه الارشاد لا الترفع علي العباد والتبسط في البلاد كعلماء زماننا وللعلامة الزمخشري في الكشاف والمحقق التفتازاني في حواشيه كلام هنا فليراجع

لكنه لعزة المرام   وكثرة الفروع والاحكام
يحتاج في الضبط الي الاصول   بنهجه المنقول والمعقول

يعني انه لصعوبته وكثرة فروعه واحكامه يحتاج متعلمه في ضبطه الي علم الاصول بسبب ان للفقه طريقين طريق المنقول وطريق المعقول ولا يمكن العلم به الا بمعرفة طريقة المنقول وطريقة المعقول اذ الفقه كما سيا تي العلم بالاحكام العملية الشرعية المكتسب من ادلتها التفصيلية والادلة تنقسم الي منقول كالسنة ومعقول كالقياس

وانني الفت فيه قدما   منظومة مثل الجمان نظما

الجمان اللؤلؤ كما في القاموس والمنظومة هي المسماه بالفرايد السنية كنت الفتها في سنة خمس وستين بعد الالف ١٠٦٥

شرحتها شرحا علي النهج الوسط   بين البسيط والوجيز في نمط

اي علي الطريق الواضح المتوسط بين المطنب فيه والموجز والنمط الطريقة والمراد به الشرح المسمي بالفوايد السمية كنت انهيت تاليفه في سنة ست وستين بعد الالف

فقد حوي خلاصة الافكار   وزبدة الاراء والانظار
ماكنت في نفسي له اقدّر   ولم اخل اني عليه اقدر

اقدّر الاول بالتشديد من قدر الشيء بالقياس والثاني بالتخفيف من القدرة

لكنما الله العظيم يسّرا   ما كان لي فيغيبه مقدرا
وكنت في التحرير للمسايل   وما به نيطت من الدلايل
اودّ لو افردت للاصول   منظومة موضحة المدلول
تستسهل اقتياد للحفاظ   لما حوت من رونق الالفاظ
فانجح الله الكريم قصدي   ميسّرا مالم ينل بجهدي
فنظمت بعونه تعالي   ارجوزة في حسنها تغالي
مخطوبة لكل كفو راغب   يروق حفظها لكل حافظ

الارجوزة القصيدة من بحر الرّجَز سمي به من قولهم ناقةٌ رَجْزأُ اذا تحركت قوايمها ثم سكنت ثم تحركت ثم سكنت وتعالى اصله تتعالى بحذف احدي التّائين علي المشهور وفي البيت استعارة بالكناية مع التخييل والترشيح بتشبيه المنظومة بحسناء كثر خطابها من الاكفاء

قد اقتفت وتيرةَ الْمَنارِ من غير اقلال ولا اكثار

اي تبعت طريقة المنار وهو المتن الذي الفه العلامة النسفي فلم ازد عليه ولم انقص عنه اللهم الا نادرًا دعت اليه الحاجة كما سياتي

وطالما واصَلْتُ ليلي بالسهَرْ ارعي النجومَ لالتقاطِي الدُرَرْ

كانّ سِلكَ عِقدها المجَرّهْ اضمّ فيه درّةً فدُرّه

رعي النجوم وراعاها اذا راقبها وانتظر مغيبها فهو استعارة تمثيلية لتشبيه حالة في ملازمة السهر بحال من يراقب مغيب النجوم واستعارة الدرر للفوايد تصريحيه والالتقاط ترشيح وكذا قوله كانّ سلك عقدها اذ هو مبني علي تناسي التشبيه في الاستعارة المجره صح
والسلك الخيط والعِقد القلاده وفي تشبيه خيط عقدها بالمجرّه المتضمن لتشبيه الدرر بالنجوم تصريح بكمال عزتها وفي الكلام ايماء وتلميح بوجهٍ مّا الي لقب مؤلفها العبد الضعيف محمد الكواكبي اذ في رعي النجوم وجَعْل المجرّة سلكا للدرر التي تشابهها الْمامٌ بها مشعر بالانتساب اليها في الجملة والتعبير بالمضارع اعني اضم عن الماضي وكذا في ارعي لاستحضار الحال وتعظيمها حتي كانه يعاينها الآن وهو من قبيل الاستعارة التبعية المضارع صح
وكذا التعبير بالماضي عن بتشبيه غير الحاضر بالحاضر في كونه نصب العين وغير الحاصل بالحاصل في تحقق الوقوع فيستعار احد المصدرين للآخر ثم الفعل للفعل كما يستعار احد الفعلين المختلفين للاخر كقتل لضرب يستعار احد الفعلين المتماثلين للآخر وبينهما اختلاف بالقيد كالزمان حسبما حقق في موضعه وفي قوله درّة فدرّة اشارة الي انها لكمال نفاستها لا تضم الّا فريدة بعد فريدة علي النسق لا كيفما اتفق

وبعدَ ان تمت بعون الواهب سمّيتها منظومة الكواكب

مؤمّلاً من رَبيَ الكريم تيسيرَ نفعِها علي العموم

لعلها تكون في المعاد ذخرًا الفاقتي وخيرَ زاد

عبر بكلمة لعل لما ان الثواب فضل من الله تعالي من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد وان كل ما يفعله الانسان من الطاعات لا يكافي نعمة الوجود فضلا عن غيرها ولذا قال عليه الصلاة والسلام ما احد يدخل الجنة الا برحمة الله قيل ولا انت قال ولا انا وكذا العقاب عدل من الله تعالي من غير وجوب عليه نعم ورد الكتاب والسنة واجمع السلف علي ان افعال البر تنتهض سببا للثواب وان اضدادها تنتهض سببا للعقاب بمعني ترتبهما عليها وان الخلف في الوعد لا يجوز عليه سبحانه فيثيب المطيع البتة انجازا للوعد وان الخلف في الوعيد فضل وكرم

فيجوز ان لا يعاقب العاصي كما بين في محلّه

سبحانك اللهم انت ربّي توكلي عليك انت حسبي

اقتباس لطيف من قوله سبحانه في حق اهل الجنة دعواهم فيها سبحانك اللهم وبحمدك ويمنّ بدعائهم وهي خاتمة علي شاكلة الفاتحة في التنزيه والتوكل الاعتماد علي الله والياس عما في ايدي الناس وحسب بمعني محسب اي كافي تقول هذا رجل حسبك يوصف به النكرة لان الاضافة فيه غير حقيقية لانه بمعني محسبك كما في الكشاف وحاصله انت ربي لا سواك فلا اعبد الا اياك توكلي عليك لا علي غيرك انت كافيّ لا غيرك فلا احتاج الي سواك يا ربّي

حقًّا كتابُ ربنا المطاعُ والسنةُ الغراءُ والاجماع
ثم القياسُ هذه الاصولُ للفقه فالكتابُ ذا المنقولُ

الغراء تانيث الاغرّ بمعني الابيض مستعار كالبيضاء لغاية الوضوح والاشتهار وعطف القياس بثم للاشارة الي بُعد مرتبته عن الثلاثة لانه دونها اذ قد تاتي ثم لمجرد البُعد اما للعلوّ او الانخفاض كما هنا فهي ككلمة بعد في قوله سبحانه والارض بعد ذلك دحاها كما ذكره بعض المحققين ووجه انحطاطه عنها انها اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم والقياس اصل من وجه اذ هو اصل بالنسبة الي الحكم فرع بالنسبة اليها اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها فيكون الحكم الثابت به ثابت بها وأثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الي العموم والاجماع وان احتاج الي مستند شرعي فانما يحتاج اليه في تحققه لا في نفس الدلالة علي الحكم فان المستدل به لا يحتاج الي ملاحظة السند بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون واحد من الثلاثة والعلة المستنبطة منها وان الاجماع يستدعي امرا زايدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا كالقياس بعلة غير منصوصة فانه ظني لاحتمال ان يكون الحكم معلولا بعلة غير تلك العلة التي استنبطها المجتهد ومع الاحتمال لا يبقي القطع واما القول بان الاجماع لا يحتاج الي سند بان يخلق الله فيهم علما ضروريا لاختيار الصواب فمردود فان عدالتهم تمنع من الاجماع علي حكم من الاحكام جزافا لا عن دليل وبالجملة فالقياس ظني في الاصل وقطعيته بعارض كما اذا نص علي العلة والثلثة الاوَل علي العكس من ذلك فلا يرد ان منها ما هو ظني كالآية المؤوّلة والعامّ المخصوص والاجماع المنقول الينا بالاحاد واصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الي الفقه علي وجه التحقيق والمراد التوصل القريب احترازا عن مبادي هذا الفن كالعربية والكلام وقيد وجه التحقيق احترازا عما يورد في علم الخلاف من القواعد الموصلة الي مسايل الفقه لغرض الزام الخصم لا علي وجه التحقيق والمراد من القواعد ما يكون كبري الشكل الاول عند الاستدلال علي مسايل الفقه كقولنا هذا الحكم ثابت لانه دل علي ثبوته القياس وكل حكم دل علي ثبوته القياس فهو ثابت واما موضوعه فالادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بها فان موضوع

فان موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية والعرض هو المحمول على
الشي والخارج عنه والمراد بالعرض الذاتي ما يكون منشاه الذات بان يلحق الشي لذاته كالادراك
للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة
امر اعم كالتحرك للانسان بواسطة انه حيوان والمراد بالبحث عن الاعراض حملها
على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب
او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي
خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة
والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوتها بها بمعنى ان جميع محمولات مسايله الاثبات والثبوت
وماله نفع ودخل في ذلك كما ذكره في التلويح واما غايته فالعلم باحكام الله تعالى وهو الفوز بالسعادة
الدينية والدنيوية ثم انحصار الاصول في الاربعة بحكم الاستقراء ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي
اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا اي تتعلق الاحكام الشرعية بتلاوته كحرمة قراءته للجنب
ووجوبها في الصلاة فهو الكتاب والا فهو السنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة في عصر فالاجماع
والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي والتحري والاخذ بالاحتياط والقرعة
لتطييب القلب والعمل بشهادة القلب فراجعة الى هذه الاربعة اما شرايع من قبلنا فانما تلزمنا
اذا قصها الله تعالى او رسوله علينا بلا انكار فكانت راجعة الى الكتاب والسنة واما التعامل
فراجع الى الاجماع واما قول الصحابي فالى السنة لان الظاهر فيه السماع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدليلين والقرعة عمل
بالاجماع او السنة المنقولة فيها او عموم قوله سبحانه ولا تنازعوا والعمل بشهادة القلب
لقوله عليه الصلاة والسلام استفت قلبك وكذا ما جعله بعضهم نوعا خامسا
من الادلة وسماه بالاستدلال فان حاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع
كما في التلويح والمراد ان هذه الاربعة اصول الفقه فاصول الفقه مركب اضافي وقد
جعل علما لهذا الفن ايضا فهو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا
متعددة اذ القايم منه بزيد غير القايم منه بعمرو وان اتحد معلوماهما والفرق بين مفهومه
اللقبي ومفهومه الاضافي بين اذ هو باعتبار اللقبي علم وباعتبار الاضافي معلوم وباعتبار
اللقبي مفرد كعبد الله وباعتبار الاضافي مركب فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه والاضافة
اذ هي كالجزء الصوري فالاصول جمع اصل وهو ما يبتني عليه الشي من حيث انه يبتني عليه
وبهذا خرجت ادلة الفقه مثلا من حيث انها تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار
فروع لا اصول والفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية ومعنى
الاضافة في اصول الفقه الاختصاص كما هو شان اضافة المشتق وما في معناه اذ
معناها اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف فتكون اصول الفقه
ما يبتني هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله كما في التلويح
ولم يقل اصول الشرع على ما في المنار لان الشرع والشريعة يعم الفقه وغيره من الامور
الثابتة بالادلة السمعية مثل الروية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه
ذلك والتعميم غير مراد لان ما نحن فيه اعني اصول الفقه بالمعنى اللقبي عبارة عن العلم

بالقواعد التي يتوصل بها الي الفقه علي وجه التحقيق ولانه المطابق للاسم
اللقبي والقول بان الشرع بمعني الاحكام المشروعة والفقه هو الوقوف عليها
والاصول انما هي مثبتة للاحكام لا لذلك الوقوف ممنوع لان الفقه كما يطلق علي الملكة
يطلق علي نفس المسايل كما يقال فلان يعلم الفقه والاسم اللقبي منقول عن المركب الاضافي
باجماعهم اعني اصول الفقه وعلي كل تقدير فالاصول بمعني الادلة اذ لا معني لمستند العلم
ومبناه الا دليله كما تقدم ولا معني للدليل الا ما يفيد العلم وليس معني الدليل ما يفيد
الثبوت كما هو شان العلل الخارجية ذكره في التلويح والشرع ليس مخصوصا بالاحكام
الا ترى الي قولهم ان الشرع والشريعة والملة والدين في الاصطلاح لمعني هو الوضع
الالهي السايق لاولي الالباب باختيارهم المحمود الي الخير بالذات اعني الطريقة المخصوصة
التي اظهرها الله بلسان الرسول صلي الله تعالي عليه وسلم فيردها المتعطشون الي زلال
الرحمة والرضوان وتطاع ويتفق عليها فباعتبار انها مورد المتعطش شرع وشريعة
لان شريعة الما مورد الشاربة وباعتبار الطاعة دين وباعتبار الاتفاق ملة
يقال مل القوم علي كذا اذا اتفقوا والشرع كالشريعة يشمل الكلام بلا ريب
ولانه لو ابقي الشرع علي عمومه لزم الفساد من وجه اخر لان الاصل الرابع لا يصلح ان
يكون اصلا باعتبار العموم ولا باعتبار الفقه لانه غير مذكور كذا قيل ويمكن الدفع بان الفقه
مذكور اذ هو احد افراد الشرع علي ذلك التقدير ولا يلزم من كون الاربعة اصول الشرع
كون كل واحد منها اصلا للكل بل يكفي كون البعض اصلا لهذا والبعض اصلا لذاك بعد ان يكون
شاملا للجميع فالوجه ما تقدم ثم لما فرغ من ذكر الادلة الاربعة اجمالا شرع في تفصيلها فقال اما الكتاب
فالمنقول لنا تواترا حواه المصحف ما بين دفتيه وهو الاشرف ٣٠
اللام في قوله لنا بمعني الي اي الينا كما في قوله سبحانه بان ربك اوحي لها وحاصله ان الكتاب
هو الذي نقل الينا بالتواتر وكان بين دفتي المصحف وقد اختلفت عباراتهم في تعريف الكتاب
فعرفه في التوضيح بانه القران ثم عرف القران بانه ما نقل الينا بين دفتي المصحف تواترا وانما فسره
به لان القران غلب في العرف العام علي المجموع المعين من كلام الله تعالي المقروء علي السنة العباد
وهو في هذا المعني اشهر من لفظ الكتاب فالقران تفسير للكتاب وباقي الكلام تفسير للقران
وتمييز له لا ان المجموع تفسير للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولا ان القران مصدر
بمعني المقروء ليشمل كتاب الله تعالي وغيره كما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن
الفهم كما ذكره في التلويح لكن اورد ابن الحاجب عليه ان هذا التعريف دوري لانه اذا
سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القران فيلزم الدور سواء جعل تعريفا لماهية
الكتاب او لماهية القران لما انهما اسم لشي واحد وان ماهية الكتاب هي ماهية القران
حتي ان ذكر احدهما مغن عن الاخر كما ذكره في التلويح واجاب صاحب التوضيح بان هذا

بان هذا ليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد والقران يطلق
علي الكلام الازلي وعلي المقروء فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء لان الكلام الازلي
صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف
الي الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات
والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف
القايمة بمحالها يسمي كلام الله والقران علي معني انه عبارة عن ذلك المعني القديم الا ان
الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القران اسما له
وانما يلزم الدور ان لو اريد تعريفهما هية الكتاب والقران اذ لا بد ح من معرفة
ماهية المصحف ولا معني له الا ما كتب فيه القران بخلاف ما اذا كان المراد تشخيصه
وتمييزه عما عداه اذ يجوز في معرفة المصحف ح الاكتفا بالاشارة او العرف او نحو ذلك
والمراد هنا مجرد تمييزه لا حده علي ان الشخصي لا يحد اذ الحد القول المشتمل علي اجزاء
المحدود وهو لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة اليها فالقران لا يحد سواء
كان عبارة عن ذلك المشخص الذي نزل به جبريل او المركب من هذه الكلمات تركيبا خاصا
سواء قراه جبريل او زيد او عمرو اما علي الاول فظاهر لانه يحتاج الي الاشارة كساير المشخصات
واما علي الثاني فلانه لا تحصل المعرفة الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرا من اوله الي اخره
سواء عد هذا تشخيصا اصطلاحا او لا قال العلامة التفتازاني رحمه الله تعالي هذا اذا اريد
تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القران هو المجموع المنقول
بين دفتي المصحف كما يقال الكشاف هو الذي صنفه جار الله الزمخشري في التفسير لكن
ارادة المعني الشخصي علي كلا التقديرين لا تناسب غرض الاصولي كما ذكره العلامة
التفتازاني وغيره لان القران عند الاصوليين يطلق علي المجموع وعلي كل جزء منه
لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل الحكم وذلك آية آية لا مجموع القران فاحتاجوا
الي تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا علي
الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر واقتصر بعضهم كصاحب التوضيح علي ذكر
النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القران فعلي ما هو المناسب
لغرض الاصولي المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والجزء فكل من الكتاب والقران
حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل وليس ذلك من عموم المشترك بل هو عبارة عما يعم الكل
والبعض اعني المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض بوضع واحد
كما في التلويح وعرفه صاحب المنار قايلا اما الكتاب فالقران المنزل علي الرسول المكتوب
في المصاحف فقال ابن المَلَك ان اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهي في اللغة
اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع علي كتاب الله تعالي المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف
العربية علي كتاب سيبويه والقران مصدر غلب في العرف العام علي المجموع المعين وهو
اشهر من الكتاب فلذا جعل تفسيرا له ثم فسر المصحف بما جمع فيه صحايف القران
ثم قال فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف علي

القران والقران موقوف علي المصحف والالم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلت
تصور المصحف موقوف علي تصور القران بمفهوم شخصي معروف حتي عند الصبيان والقران
بمفهومه الكلي العامي موقوف علي تصور المصحف فلا يلزم الدور ثم قال فان قلت فلا حاجة
الي تعريف القران لانه مجموع شخصي معروف عند كل احد والتعريف انما يكون للماهية
الكلية قلت هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عنه
من حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو اية اية انتهي وانت خبير بما فيه
لان بين كون الكتاب من الاعلام الغالبة وبين كون اللام فيه للعهد والمراد السابق تدافعا
وانما دخول اللام فيه بحكم النقل علي الاصل الذي نقل عن ابن يعيش في شرح المفصل حيث
قال ان ما كان صفة قبل النقل او مصدرا موصوفا به علي سبيل المبالغة تدخله لام التعريف
انتهي وكذا بين ما ذكره اولا من العلمية للمجموع الشخصي في الكتاب والقران وبين ما ذكره
اخرا من المفهوم الكلي الاصولي الشامل للكل والجزء تدافعا ظاهرا ايضا والقول بان الاول
بناء علي ما في التلويح والثاني علي ما عنده لا يناسب حال من هو بصدد الشرح ودعوي ان تصور
المصحف موقوف علي تصور المجموع الشخصي دون المفهوم الكلي انما تتم اذا لم يكن المفهوم
الكلي ذاتيا للشخصي الظاهر واريد تحديده بالكنه واما اذا كان ذاتيا له كما هو الظاهر اولم يرد صح
واريد تحديده بالكنه فمعرفة المصحف موقوفة علي تصوره لا محالة فيدور وكذا قوله
ان التعريف انما يكون للماهية الكلية ممنوع اذ تعريف الجزئي بما يميزه عما عداه لا ارتياب فيه
والشخصي مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة
الامرين كما ذكره في التلويح ولا يلزم من علم كل احد به وبانه منقسم الي سور وايات العلم
بماهيته نعم لا يمكن ان يحد بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين
كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة واما حده بما يفيد امتيازه عن جميع
ما عداه او بحسب الوجود فممكن كما في التلويح واذ قد عرفت ان المناسب لغرض الاصولي
انما هو المفهوم الكلي الشامل لكل جزء من القران وان المنقول بين دفتي المصحف يعم الجزء والكل
وان ذكر الكتاب مغن عن ذكر القران لاتحاد مفهوميهما كما سبق وان ذكر النقل في المصحف
تواترا كما فعل صاحب التوضيح كاف في الاحتراز عن جميع ما عداه كما قدمناه عن التلويح
وان الحد عند الاصوليين ما يكون جامعا مانعا وان لم يكن بالذاتيات كما هو اصطلاح
المنطق لا جرم ان اقتصرنا علي التعريف المذكور فالكتاب عند الاصوليين هو المنقول
الينا تواترا بين دفتي المصحف فخرج به ساير الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية
والنبوية ومنسوخ التلاوة لانه لم ينقل من ذلك شيء بين دفتي هذا المصحف المعروف
وخرجت القراءات الشاذة لانها لم تنقل بطريق التواتر بل بالاحاد ولا حاجة الي قيد
بلا شبهة كما فعله البعض لاخراج قراءة ابن مسعود ايمانهما لانها قراءة مشهورة
لا متواترة الا علي قول من يجعل المشهور احد قسمي المتواتر بقي انه ان ابقي المفهوم الكلي
علي عمومه يدخل في الحد حروف المباني فيراد بالجزء ما يدل علي الحكم لحروف المعاني وغيرها

وغيرها بقرينة كونه من اصول الفقه والمراد منهما دلايل الاحكام واما البسملة فالصحيح من مذهب
ابي حنيفة رحمه الله تعالي انها نزلت للفصل بين السور وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة
في كونها قرانا ولم تجز بها الصلاة للاختلاف في كونها اية واما جواز قراة الحايض والجنب اياها
فلقصد التيمن وفي الظهيرية لو حلف لا يقرا القران فقرا الفاتحة علي قصد الثنا والدعا لا يحنث
ولا يحنث بالبسملة الا ان ينوي التي في سورة النمل

وانه اسم النظم والمعني معا كلٌّ الي انواعه تنوعا

اي ان الكتاب هو النظم الدال علي المعني وما وقع في عباراتهم من ان القران هو النظم والمعني فالمراد
به ما ذكرناه للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ وانما
اختاروا التعبير بذلك دفعا للتوهم الناشي من قول ابي حنيفة رضي الله تعالي عنه بجواز القران
بالفارسية في الصلاة ان القران عنده اسم للمعني خاصة وليس ذلك مذهبه بل هو عنده عبارة
عن النظم والمعني غير انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلاة فكان سقوط لزوم النظم عن الصلاة
عنده رخصة اسقاط لان مبني النظم علي التوسعة لا سيما حال المناجاة ولذا سقط عن
المقتدي بتحمل الامام عندنا ولخوف فوت الركعة عند مخالفينا علي ان الاصح انه رجع
الي ما قال صاحباه من تقييد الجواز بحالة العجز والنظم اللفظ عبّر به رعاية للادب لانه
لغة للرمي حقيقة واشارة الي تشبيه كلمات القران بالدرر والنظم وان اطلق علي الشعر
لم يطلق عليه من حيث انه حقيقة فيه اذ حقيقته جمع اللؤلؤ ونحوه في السلك وانما ذكر
اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه قصد تعريفه مطلقا لا من حيث انه من القران لصدقه
علي ما وقع منه في الحديث وغيره وتعريف الخاص وغيره بعد ذكر التقسيم لا يستلزم
تخصيص ذلك بما في القران كما ظن اذ حاصل التقسيم ان من القران ما هو خاص وعام
ومجاز ومشترك ولا يستدعي ذلك تعريف ما وقع منه في القران فقط علي انه لا ارتياب
في ان القران الاصولي باقسامه من الخاص ونحوه من مقولة الالفاظ بل غاية المدعي ان التعبير
عند الاخبار عنه قصرا بالنظم اوفق بالادب وقوله كل الي انواعه الخ يريد ان كل واحد من
النظم والمعني ينقسم الي اقسام وليس المراد حقيقة الاقسام اذ ليس للقران قسم يشتمل علي الخاص والعام
والمشترك والماوّل وقسم اخر يشتمل علي الظاهر والنص والمفسر والمحكم وقسم آخر سواهما يشتمل علي
كذا وكذا بل جميع القران ينقسم الي الخاص والعام والمشترك باعتبار ثم جميعه ينقسم
الي الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها فلا جرم يجوز ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا
وحقيقة ومجازا باعتبارات ولا يجوز ان يكون خاصا وعاما وظاهرا وخفيا وحقيقة ومجازا
بالنسبة الي حكم واحد كما ذكره في التحقيق واحسن ما ذكر في وجه الانحصار في الاقسام الآتية
ان التصرف في الكلام لا يخلو اما ان يكون من المتكلم او من السامع فان كان الاول فلا يخلو اما ان
يكون في اللفظ او في المعني والاول لا يخلو اما ان يكون بحسب الوضع او الاستعمال فان كان الاول فهو
القسم الاول وان كان الثاني فهو القسم الثالث والثاني اعني ما يكون بحسب المعني هو القسم
الثاني وان كان التصرف من السامع ووظيفته الاستدلال فحسب فهو القسم الرابع ثم كل

من هذه الاقسام الاربعة علي اربعة اقسام يحصل ستة عشر وهناك اربعة اخرى تقابل القسم
الثاني اعني الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه كما سياتي يحصل عشرون وكل واحد منها ينقسم
الي اربعة اقسام معناه لغة ومعناه شرعا ومعرفة حكمه ومعرفة الترتيب عند التعارض
يحصل ثمانون قسما كما سياتي تفصيلا هذا علي ما اختاره بعض المشايخ رحمهم الله تعالي
واما علي ما اختاره غيرهم كصاحب التوضيح رحمه الله تعالي فان الكل من اقسام اللفظ
حتي القسم الرابع فانه الدال بالعبارة وبالاشارة والدلالة والاقتضا ثم اشار الي بيان الانواع فقال

وتلك اربع فمنها الاول من حيث وضع النظم هذا يشمل

الاشارة بتلك الي الانواع المذكورة اي ان اقسام اللفظ والمعني اربعة وقد عرفت ان الكتاب
عبارة عن النظم الدال علي المعني فما سيورد من الاقسام فانما هو اقسام اللفظ بالنسبة الي المعني
في الحقيقة فالاول منها باعتبار وضع اللفظ بازاء المعني وانما قدمه لان السابق في الاعتبار
هو وضع اللفظ للمعني والباقي مرتب عليه وانما عدل عما في المنار تبعا لفخر الاسلام
من قوله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة وان كان المراد منه ما هنا اي من حيث
الوضع كما في التوضيح لما في تفسير الوجوه ومقابلة الصيغة باللغة من الخفا حسبما بيّنه
الشارحون وكذا في دخول مثل الصلاة والزكاة اذا استعمل في المعاني الشرعية فيه خفاء
بخلاف التعبير بالوضع لان مثل الصلاة والزكاة اذا اريد به في مخاطبات اللغة معانيها
اللغوية كانت موضوعة بالوضع اللغوي وان اريد بها في مخاطبات الشرع معانيها
الشرعية كانت موضوعة بالوضع الشرعي وان اريد بها في مخاطبات اللغة معانيها الشرعية
وفي مخاطبات الشرع معانيها اللغوية كانت مجازا داخلة في التقسيم الثالث وقوله هذا
اشارة الي الاول من حيث الوضع اي ان هذا القسم الاول يشمل

اقساما اربعا هنا تفصل الخاص والعام كذا الماوّل
وذو اشتراك ههنا والثاني ففي وجوه النظم في البيان

اي ان القسم الاول ينقسم الي اربعة اقسام ثم استانف بذكرها علي طريقة الاستيناف
البياني اي هي الخاص والعام والماوّل والمشترك لان اللفظ ان دل علي معني واحد فاما
علي الانفراد وهو الخاص او علي الاشتراك بين الافراد فهو العام وان دل علي معان متعددة
فان ترجح البعض علي الباقي فهو الماوّل والا فهو المشترك وهذا التقسيم تبعا لفخر الاسلام
البزدوي رحمه الله تعالي وصاحب التوضيح اسقط الماول لانه ليس باعتبار الوضع
بل باعتبار راي المجتهد وجعل مكانه الجمع المنكر لانه واسطة بين الخاص والعام
وقوله والثاني مبتدا خبره في وجوه الخ والفا اما في جواب اما مقدرة لان المقام
للتفصيل واما زايدة في خبر المبتدا وقوله في البيان في تعليليه اي بسبب البيان
بالنظم او ظرفية مجازية علي حد قوله تعالي يذرؤكم فيه اي ناشيا من البيان به
وحاصله ان القسم الثاني في اعتبارات النظم من جهة الظهور فيشمل الاقسام الاربعة الاتيه
الاولي وما يقابلها من الاربعة الثانية اذ الكل من جهة الظهور وجودا وعدما ووقعت
العبارة في المنار هكذا الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا ولهذه

ولهذه الاربعة اربعة تقابلها فاورد عليه ان الاربعة الثانية ان كانت خارجة عن تقسيم البيان لزم ان يقال اقسام النظم خمسة وان كانت داخلة لزم ان يقال في وجوه البيان ثمانية فاجيب تارة باختيار الدخول ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر المقابل تتميم الاربعة الاولي وذكر هذه تبعا ورُدّ بان لكل منها احكاما مخصوصة بها ولا تعلق لها بمقابلاتها اصلا كما سيجي وبانه ان اريد بالبيان الاظهار فقط فهي غير داخلة حتما وان اريد اعتبارات الاظهار وجودا وعدما فالواجب ان يقال ثمانية والا لزم الكذب فان قلت يجوز ان يكون قوله واربعة عطفا علي اربعة ويكون حاصله ان وجوه البيان اربعة هي كذا وكذا واربعة تقابل هذه الاربعة فالمجموع ثمانية قلت هو بعيد جدا بل هو مستانف اذ قوله ايضا في هذا وفيما بعده صريح في التعيين كما قبله وبعده وتارة باعتبار الخروج وان تقسيم النظم والمعني باعتبار معرفة احكام الشرع وبهذه الاربعة لا تحصل معرفة احكام الشرع وانما تحصل اذا خرجت عن حيز الخفاء وح تدخل في الاربعة الاول وانت خبير بان ما سياتي من احكام هذه الاربعة من احكام الشرع لا محالة سيما وقد فسر قوله فيه وانما يعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها بالاحكام المتعلقة بالقران ثم فصل تلك الوجوه بقوله

ظاهر والنص والمفسر ومحكم ذي اربع ويذكر
لها مقابلا خفي مشكل وذو تشابه كذاك المجمل

لما ذكر اعتبارات النظم المتعلقة بالبيان شرع في تفصيلها اي منها الظاهر والنص والمفسر والمحكم هذه المذكورات اربعة ولها اربعة تقابلها وهي من متعلقات البيان ايضا وهي الخفي والمشكل والمتشابه والمجمل لان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه وسياتي كل منها مفصلا

والثالث استعماله طريقه وانه المجاز والحقيقه
كذلك الصريح والكنايه والرابع الوجوه للدرايه

اي القسم الثالث في استعمال النظم طريقة اي في طريقة استعماله وهو اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وقوله والرابع الوجوه للدراية مبتدا وخبر اي الرابع طرق العلم اي في بيان طرق العلم بما يراد من النظم كما قال

وتلك علمنا بما يراد ذي اربع ايضا ولا تزاد
ان تستدل منه بالعباره عبارة النص كذا الاشاره
دلالة النص كذا الدلاله بالاقتضاء ثم لا محاله

اي ان يعلم السامع للكلام المراد من النظم وذلك بالاستدلال بعبارة النص وباشارة النص وبدلالته وباقتضايه لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضا وان استفيد

بلغ مقابله

من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة كما سيجي بيانه

من بعد ما قسم المجتمل ذا اربع ايضا كما يفصل
نعلم مواضع الاقسام والعلم بالترتيب والاحكام
وبالمعاني ثم حد الخاص ما لواحد على انفراد فهما
بالوضع انه الجنس او النوع كالشخص ثم حكمه بالقطع
تناول الخصوص لا بيانا له فذا الحكم واضح تبيانا

يريد ان بعد هذه الاقسام اعني العشرين قسما قسم يشمل الكل وهو اربعة اقسام ايضا المذكورة صح
ان تعلم مواضع الاقسام المذكورة اي مواضع اخذها واشتقاقها كما يقال الخاص من اختص بكذا والعام من العموم ونحو ذلك وان تعلم ترتيبها فتقدم الراجح علي المرجوح عند التعارض كما تقدم المحكم علي المفسر وان تعلم باحكامها اي الاثار الثابتة بها من كون الحكم قطعيا او ظنيا ونحو ذلك وان تعلم معانيها اي حقايقها وحدودها في اصطلاح الاصوليين وقد عرفت انها تبلغ علي هذا ثمانين قسما من ضرب الاربعة في العشرين وان هذه الاقسام غير متباينة فيجوز ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا وحقيقة كما تقدم نقله عن التحقيق لكن التحقيق ما في التلويح من ان هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الي المعرب والمبني وتارة الي المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني علي انه لو جعل الجميع
راجع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالمباينات في الاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني انتهى فمن قال ان الحق ان اطلاق الاقسام الاربعة مجاز لان الاقسام انما تكون متقابلة وهذه ليست كذلك فكانه غفل وقوله ثم ان حد الخاص الخ شروع في تفصيل الاقسام المذكورة بعد ذكرها اجماليا يعني الخاص ما يفهم منه المعني الواحد علي الانفراد بالوضع فخرج بقيد المعني الواحد المشترك لانه وضع لاثنين او اكثر وخرج به الماول ايضا لان المراد به تبعا للمنار ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي كما سياتي لانه الداخل في المقسم اذ هو باعتبار الوضع وهو المراد بقوله في المنار صيغة ولغة كما تقدم واما الماول الذي ليس بمشترك مثل الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفا منها بدليل ظني كخبر الواحد فليس باعتبار الوضع كما سيجي وكذا يخرج به المجمل الذي ازدحمت فيه المعاني بالوضع كالمشترك الذي انسد فيه باب الترجيح واما ما كان منه لا باعتبار الوضع فهو خارج عن المقسم علي حد ما سمعت في الماول وصاحب المنار عرف الخاص بانه كل لفظ وضع لمعني معلوم علي الانفراد فذهب بعض شارحيه الي ان قيد معلوم للاحتراز عن الماول لان معناه غير معلوم يقينا وبعضهم الي انه للاحتراز عن المجمل لان معناه غير معلوم للسامع ثم قال بل لا حاجة الي الاحتراز عنه لان هذا القسم بالنظر الي الوضع والمجمل معلوم المعني في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب

بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الي الظاهر انتهي ويرد علي الاول ان المأول الذي هو من المشترك وهو مراد صاحب المنار حسبما سمعت من تعريفه خارج بما خرج به المشترك لا محالة وما عداه ليس بداخل في المقسم اذ هو باعتبار الوضع وعلي الثاني ان المجمل الذي هو من قسم المشترك متعين اخراجه وهو خارج بما اخرج به المشترك واما ما ليس منه فهو من حيث انه مجمل غير داخل في المقسم وان كان من حيث اصل الوضع غير خارج عن هذه الاقسام كما ذكره صاحب التحقيق. وقد تقدم عن التلويح ان اعتبار الحيثيات بين الاقسام محقق للتباين علي ان المتبادر من المعلوم ما هو معلوم للواضع ومحال ان يضع الواضع اللفظ بازاء ما لا يعلمه علي ان المعني معلوم للسامع بعد العلم بالوضع وتعدده نعم مراد اللافظ غير معلوم له اذا لم ينضم اليه قرينة وفرق بين ارادة المعني ودلالة اللفظ عليه بالوضع واللفظ انما يسمي خاصا بالاعتبار الثاني دون الاول فقيد معلوم بيان للواقع لا للاحتراز كما ذكره القاآني فلذا لم نذكره هنا بقي هنا شيء وهو ان هذا التقسيم حيث كان باعتبار الوضع واحترز بقوله علي انفراد عن العام كمسلمون فان معني كون اللفظ لمعني واحد علي الانفراد ان يكون اللفظ متحدا ولا لمعني واحد من حيث انه واحد سواء كان له في الخارج افراد او لا فمسلمون موضوع لمعني واحد لكن لا علي الانفراد فان افراده منظورة للواضع في الوضع فلا يكون خاصا والثلاثة ونحوها كالمائة موضوعة لمعني واحد علي الانفراد لانها موضوعة لنفس هذا العدد مثلا من غير نظر الي شيء اخر وتركبه من افراد لا يقدح في خصوصه ولا يوجب كثرة فيه لانه بمنزلة كثرة اجزاء زيد ونحوه ان معني الثلاثة لا يوجد في اجزائها كما لا يوجد معني الزيدية في ضمن اجزاء زيد فكان التكثير من ضرورة الوجود فلا يعتبر بخلاف معني الرجولية في الرجال لانه يوجد في كل فرد من افراد الرجال فكان التكثر باعتبار الافراد امرا زائدا علي الوجود فيعتبر وهذا كما سياتي في حد العام انه ما يتناول افرادا متفقة الحدود علي سبيل الشمول وسياتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالي وقوله ان بالجنس الخ يعني ان الخاص ما وضع لواحد سواء كان واحدا بالجنس كانسان او بالنوع كرجل او بالشخص كزيد لان الخاص موضوع لمعني واحد والوحدة اما جنسية او نوعية او شخصية وانما يكون الجنس والنوع من قبيل الخاص اذا كانا منكرين او معرفين لا للاستغراق فلو كان نفسه بدون اعتبار امر زائد عليه حتي حصلت المباينة بينه وبين التقسيمات الاخر كان المأول غير داخل في المقسم الذي هو اللفظ باعتبار الوضع فقط غير محتاج الي الاحتراز عنه كغيره من الخفي والمجمل ونحوه ولذا اسقطه صاحب التوضيح من هذا التقسيم اذ المأول الذي ترجحت بعض وجوهه بالتامل في الصيغة ليس من اقسام اللفظ باعتبار الوضع فقط لما فيه من الحاجة الي امر زائد وهو التامل وهو مقيد بهذا القيد وكون ذلك التامل في نفس الصيغة وبملاحظة الوضع الاصلي لا يدفع الاحتياج الي امر زائد علي انه يشكل بالمفسر من المشترك ح اذ الحكم بعد التفسير يضاف اليه كما يضاف الي المأول بعد التاويل فكان

اضافة

ينبغي ضمه الي هذه الاقسام كالماول ولذا قال في التحقيق ان هذا القسم في بيان دلالة اللفظ
نفسه علي المعني بالوضع من غير نظر الي امر اخر ولذا نفصل هذا القسم عن الاقسام الاخر لانه
قد انضم فيها الي دلالة الصيغة معني اخر انفصل به كل قسم عن غيره واذا كان كذلك
لا يستقيم جعل الماول من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الي الصيغة لان دلالة
الصيغه بواسطة انضمام التاويل اليها لا بمجرد الصيغه كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة
والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معني اخر اليها وهو التركيب والاستعمال
في موضوعه او غير موضوعه انتهي وغاية ما يعتذر عنهم في عد الماول من هذه الاقسام
دون المفسر ان الحكم بعد التاويل في الماول يضاف الي الصيغة لان اضافة الحكم الي الدليل
الاقوي اولي ولذا قالوا الحكم في المنصوص عليه مضاف الي النص لا العله لانه اقوي منها وان
كان في غير محل النص يضاف الي العلة بخلاف المفسر فان التفسير اللاحق به لكونه قطعيا
مثله في القوه فيجوز اضافة الحكم الي المفسر اسم فاعل معرفين للاستغراق كانا من قبيل العام
وجعل مثل الانسان جنسا والرجل نوعا اصطلاح اهل الفقه والاصول لان مقصودهم معرفة
الاحكام فاللفظ الواقع علي كثيرين مختلفين بالاحكام جنس وان كان الكثيرون متفقين
بالحقيقة كالرجل والانثي والخنثي فانهم وان اتفقوا في الحقيقة مختلفو الاحكام لاختصاص
الرجل بالنبوه والامامة والشهادة في الحد والقصاص وغير ذلك بخلاف المراة والخنثي
لمخالفتهما في بعض الاحكام واما اهل المنطق فمقصودهم معرفة حقايق الاشيا فاعتبروا
الاختلاف في الحقيقه للجنس والاتفاق فيها للنوع وانما اخر الواحد بالشخص تقديما للجزء
الذي هو الكلي علي الكل الذي هو جزئيه وقوله ثم حكمه الخ اي اثر الخاص الثابت من صيغته
من غير اعتبار العوارض كالقرينة الصارفة له عن الحقيقة انه يتناول مدلوله
الوضعي بالقطع والقطع في اصطلاحهم مستعمل لمعنيين احدهما ان لا يكون ثمة احتمال اصلا
والثاني ان لا يكون احتمال ناشئ عن دليل والثاني اعم لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص
مطلقا من نفس الاحتمال ونقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم والمراد بالقطع هنا المعني
الاعم ونفس الاحتمال لا ينافيه وبهذا وفق بين القايلين فيه بالقطع والقايلين بعدمه فيه
لان الاولين لا يقولون فيه بالمعني الاخص اذ احتمال المجاز قايم ولذا يجوز تاكيده فيريدون
المعني الاعم جزما والاخرين لا ينفونه بالمعني الاعم اذ الخلاف في المجرد عن القراين اللفظية فتعين
ان يريدوا نفي القطع بالمعني الاخص فحصل التوفيق كما ذكره القاآني في شرح المغني وفي
شرحه للمهذب ما حاصله ان للقطع معنيين احدهما ما يوجب اليقين القاطع لاحتمال النقيض
الثاني ان يقطع احتمال غيره الناشي عن دليل وان المشايخ اختلفوا في الخاص من الكتاب
والسنه المتواترة هل يوجب القطع بالمعني الاول فعند مشايخ سمرقند يوجب العمل بظاهره
ولا يوجب اليقين لاحتمال المجاز والقطع لا يبقي مع الاحتمال وعند العراقيين احتمال
المجاز غير قادح في اليقين لانه لم ينشا عن دليل فلا يعبا به ثم قال وتحقيقه
ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاحيته لان يراد به غير الموضوع له وارادة الغير
هو المحتمل فقولنا قطعا راجع الي المحتمل لا الي الاحتمال فان الاسد في رايت الاسد يقبل

يقبل ارادة الشجاع مجازا فهذا هو الاحتمال وارادته نفس المحتمل فحيث قلنا بالقطع اردنا قطع المحتمل لتوقف ثبوته علي الدليل ولم يوجد فتنقطع ارادته لا قطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ له باقية حتي لو انقطع ذلك الاحتمال سمي محكما فثبت ان القطع يثبت مع الاحتمال دون المحتمل انتهي وقوله لا بيان الخ جملة مقررة لكون الخاص متناول مدلوله بطريق القطع لان ما كان قطعي التناول لا يحتاج الي بيان مدلوله فالمراد به بيان التفسير اذ هو المباين للقطع فلا يرد انه يحتمل بيان التغيير والتبديل والتقرير اذ لا ينافي ذلك القطع كما لا يرد ان من الخاص ما هو مبهم يحتاج الي البيان كرجل لان المراد عدم احتياج مدلوله من حيث انه مدلوله الي البيان ولا ريب ان ما يدل عليه رجل لا يحتاج الي البيان اذ معناه ذكر من بني ادم وهذا المدلول في نفسه غني عن البيان بخلاف المجمل مثلا وانما لم يعطف قوله لا بيان لانها جملة مقررة لما سبق وفايدتها الاعتنا بنفي القول بان الخاص يحتمل البيان حتي جوز الزيادة بخبر الواحد كما سياتي وقوله فذاك الفا فيه للتعليل اي لا بيان له لانه واضح بنفسه والبيان حقيقته اثبات الظهور ويلزمه ازالة الخفا ولا يجوز اثبات الثابت وازالة الزايل ولا مصادرة فيه اذ حاصله انه لا يحتاج الي الكشف لانه مكشوف في نفسه ثم فرع علي كونه قطعيا لا يحتاج الي البيان بقوله

لم يجز ان يلحق التعديلا — بجعله فرضا ولا سبيلا
بالامر بالركوع والسجود — كذا الولا ليس بالمعدود
في اية الوضوء مثل النية — شرطا كذا التسمية السنية
كذلك الترتيب هذا النمط — فكل ذا ليس شرطا يشترط

اي حيث كان الخاص قطعي التناول لمدلوله لا يحتمل البيان فلا يجوز ان نلحق التعديل وهو الطمانينة في الركوع والسجود قدر تسبيحة واتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين وذلك بان نجعله فرضا بالحاقه بما ورد من امر الركوع والسجود بقوله تعالي اركعوا واسجدوا كما ذهب اليه الشافعي وابو يوسف بما ثبت بخبر الواحد من قوله عليه الصلاة والسلام للاعرابي الذي صلي وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل لان كلا من الركوع والسجود خاص وضع لمعني معلوم اذ الركوع الميلان عن الاستوا يقال ركعت النخلة وركع الشيخ اذا انحني والسجود وضع الجبهة علي الارض وكل منهما خاص في معناه لا يقبل البيان اذ لا اجمال فيه فيكون رفعا لحكم الاطلاق فيكون نسخا له بخبر الواحد وذا لا يجوز فان قيل المراد الركوع الشرعي وهو يحتاج الي البيان اجيب بانا لا نسلم ان كل معني شرعي يحتاج الي قيد زايد ولين سلمنا لكنه احتمال لم ينشا عن دليل كذا قيل وفيه ان الاولي الاقتصار علي المنع اذ علي تقدير تسليم الكلية المذكورة فكونه احتمالا لم ينشا عن دليل محل نظر علي انه يكون مجملا حينئذ فيحتاج الي البيان وحيث لم يجز الحاق التعديل في الفرضية بامر الركوع والسجود كان واجبا نظرا الي الدليل المذكور اعني حديث الاعرابي فكان التعديل ملحقا بهما لتكميلهما حتي تنتقص الصلاة بدونه ويأثم بتركه فمن قال من شراح المنار

بلغ مقابلة

انه قيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمانينة بامر الركوع والسجود على سبيل
الوجوب جايز نظرا الى دليله فقد تسامح لما عرفت ان الوجوب لا يثبت الا بالدليل
المستقل لا بالامر المقتضي للفرضية نعم هو ملحق بهما نعتبهما للتكميل كما بيّنا وانما
كان حديث الاعرابي دليل الوجوب لما ذكره صاحب الكشف ان تفاوت الاحكام لتفاوت
درجات الدلايل فان الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص
المتواترة وظنيهما كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني وقطعي الثبوت ظني الدلالة
كالاية المأولة او بالعكس كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وبالاول يثبت الفرض
والثاني الاستحباب والسنة والثالث والرابع الوجوب ليكون ثبوت الحكم بقدر
دليله وخبر التعديل من القسم الرابع لانه عليه الصلاة والسلام امر الاعرابي بالاعادة
ثلاثا ومثله لو كان قطعي الثبوت لثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال فاذا كان ظنية
ثبت الوجوب انتهى ومما يدل على ان صحة الصلاة لا تتوقف على التعديل قوله عليه
الصلاة والسلام في آخر الحديث وما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت صلاتك
كما اخرجه ابو داود والنسائي والترمذي فانه عليه الصلاة والسلام سماها صلاة
ووصفها بالنقص والباطل انما يوصف بالعدم فعلم انه عليه الصلاة والسلام انما امره
بالاعادة ليؤديها على غير كراهة كما هو حكم كل صلاة اذا اديت مع كراهة التحريم
لا للفساد وكذا تركه اياه حتى اتم اذ لو فسدت لفسدت باول ركعة وبعد الفساد
لا يحتمل المضي في الصلاه فيجب ح حمل قوله عليه الصلاة والسلام فانك لم تصل
على الصلاة الخالية عن الاثم في قول الكرخي اعني القول بالوجوب كما قدمنا وعلى المسنونة
على قول الجرجاني والاول اولى لان المجاز في قوله لم تصل ح اقرب الى الحقيقة فقول
ابن حجر ان هذا الحديث يرد على الحنفية وليس لهم عنه جواب اصلا ليس بظاهر
كما ذكره بعض الفضلاء وما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله تعالى من الفرضية مع موافقته
لهما في الاصول فذكر في فتح القدير انه اراد الفرض العملي وهو الواجب فلا خلاف وقيل ان
الخبر المذكور عنده مشهور وقيل لان الصلاه كانت مجملة وفعله عليه الصلاة والسلام
بيان للاجمال فكان فرضا الا ما اخرجه الدليل كالقعدة الاولى والفاتحة ولم يوجد في التعديل
دليل يخرج عن الفرضية وقوله كذا الولاء الخ اي كما لا يجوز القول بفرضية التعديل الحاقا
له بالامر بالركوع والسجود لا يجوز جعل الولاء شرطا للوضوء وهو بكسر الواو ان تغسل العضو
الثاني قبل جفاف الاول عند اعتدال الهوا وقيل ان لا يشتغل بينهما بعمل غير الوضوء
وهو شرط عند مالك والشافعي لمواظبة النبي عليه السلام على الموالاة ولا اشتراط
النيه كما قال الشافعي رحمه الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام الاعمال بالنيات ولا اشتراط
التسمية كما هو قول الظاهرية وقيل هو قول مالك رحمه الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام
لا وضوء لمن لم يسم الله ولا الترتيب كما قاله الشافعي رحمه الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام
لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب
فكل ذلك ليس شرطا يتوقف جواز الوضوء عليه لان الغسل والمسح لفظان خاصان لفعل معلوم

في القديم

لفعل معلوم هو الاسالة والاصابة ومقتضي ذلك جوازهما علي اي وجه حصل ذلك المعني
وتعليق الجواز بهذه الاشيا يزيل اطلاق الجواز وهو حكم شرعي فكان نسخا لحكم
الكتاب بخبر الواحد او نقول ان سوق هذه الاية لتعليم الوضو الذي به يصير المرء اهلا
لاداء الصلاة فلو كان وجود هذه الاهلية موقوفا علي شئ اخر غيرها لبينه ولما سكت
عنه كان بيانا لان لا وجوب في الوضوء لغيرها لان السكوت في موضع الحاجة الي البيان يدل
علي البيان وصار كانه قال اوجبت عليكم الغسل والمسح فقط فمن زاد واجبا اخر بخبر الواحد
كان ناسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز ونوقض باشتراط النية في التيمم مع
سكوت النص عنها واجيب بثبوتها بالنص لان التيمم الذي ينبي عنه فتيمموا بمعني القصد
وهو النية ونوقش بانه مطلق القصد والنية قصد الصعيد لاستباحة الصلاة والعام
لا دلالة له علي الخاص واجيب بان ما في الاية خاص بدليل فا التسبيبية اذ المعني فتيمموا للصلاة
فان قيل اذا ثبت عدم جواز الزيادة علي الكتاب بخبر الواحد فلم قلتم بالوجوب في بعض
الصور كتعديل الاركان دون البعض كالنية في الوضوء واخواتها اجيب بوجود المانع من
القول بالوجوب في النية واخواتها وهو لزوم المساواة بين التبعين مع التفرقة بين الاصلين
فان الوضوء احط رتبة من الصلاة لكونه شرطا تابعا لها فلو قلنا بالوجوب في مكمله كما
قلنا بالوجوب في مكملها لزم التسوية بين فرع الفرع وفرع الاصل ولا ريب ان غلام
الوزير يكون ادون من غلام الامير ورد بانه يلزم ان لا يكون الوضوء فرضا للزوم المساواة
بين الفرع والاصل ويكون الوزير مساويا للامير وكذا لا يلزم ان يكون التيمم والنية
فيه فرضين والا يلزم ان يكون الخلف مساويا للاصل ومكمله فوق مكمله فيكون نايب
الوزير وغلام نايبه مثل الامير فالاقرب الي التحقيق ما تقدم عن الكشف من ان
تفاوت الاحكام لتفاوت درجات الدلايل وان الادلة السمعية اربعة انواع كما تقدم
وان خبر التعديل ظني الثبوت قطعي الدلالة كما تقدم وخبر الاعمال بالنيات ظنيهما
لان معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فكان مشترك الدلالة وكذا خبر التسمية
معارض بقوله عليه الصلاة والسلام من توضئ وسمي كان طهورا لجميع اعضايه
ومن توضا ولم يسم كان طهورا لما اصابه فلم يبق قطعي الدلالة كيف واستعمال
مثله شايع في نفي الفضيلة وكذا دليل الموالاة اذ المواظبة لا تدل علي الوجوب فانه عليه الصلاة
والسلام كان يواظب علي المضمضة والاستنشاق وخبر الترتيب معارض بما روي انه
عليه الصلاة والسلام نسي مسح راسه في وضوء فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه فكان ظنيا

كاية الطواف فالعبارة لا تقتضي ان تشترط الطهارة

يعني ان ماذكر من اشتراط ما اشترط في الوضوء زيادة علي ما في اية الوضو مثل شرط الطهارة
في الطواف زيادة علي آية الطواف وهي قوله سبحانه وليطوفوا بالبيت العتيق اي اول بيت
وضع للناس وذلك لان الطواف لفظ خاص وضع لمعني معلوم وهو الدوران حول البيت
وهو باطلاقه يقتضي جواز الطواف من المحدث كالطاهر ولا يقتضي شرط الطهارة فلا
يكون جعل الطهارة شرطا له حتي لا يجوز بدونها كما قال الشافعي رحمه الله تعالي عملا بهذا

الخاص ولابيانا له لانه بَيّنٌ فيكون نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالي اباح فيه الكلام واعترض بانه مجمل لان مجرد الطواف غير مرادٍ اذ هو مقيد بسبعة اشواط مشروط بالابتدا من الحجر الاسود ويجب اعادة طواف الجنب والعريان والمنكوس فكان مجملا فلحقه خبر الطهارة بيانا واجيب بان الطواف في نفسه ليس بمجمل لكونه معلوما وانما الاجمال من جهة المبالغة فيه وابتدا الفعل وذلك لان الامر بصيغة التطوف والتفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل كونه من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر العدد بيانا له لانه يصلح لبيان اجماله ولا كذا خبر الطهارة لانه لا يحتملها فليس بمجمل في حقها فكان كالمسح مجمل في حق المقدار دون التثليث لان اللفظ لا يحتمله واما وجوب الاعادة في ما ذكر فهو كوجوب اعادة صلاة اديت مع كراهة التحريم ولذا ينجبر بالدم انجبار الصلاة بالسجدة

كما في التربص اذ يؤول فيها بالاطهار فذاك يبطل

يعني كما ان اشتراط الطهارة في الطواف مفوت للعمل باطلاق الخاص في اية الطواف كذلك تأويل القروء بالاطهار علي ما في قول الشافعي رحمه الله تعالي في قوله تعالي والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء مفوت للعمل بالخاص فلذلك حملناه علي الحيض وذلك لان القرء وان كان مشتركا بين الطهر والحيض لكنه اذا حمل علي الطهر بطل موجب الثلاثة وهو لفظ خاص اما بالزيادة او النقصان لان الطلاق اذا اوقع في الطهر علي ما هو المشروع المقصود بنظر الشارع فان اعتبر كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالي يلزم النقصان عن الثلاثة والا يلزم الزيادة وهو ظاهر فان قيل كلاهما جايز اما النقصان فكما في اطلاق اشهر علي شهرين وبعض شهر في قوله سبحانه الحج اشهر معلومات واما الزيادة فقد اجزتموها انتم لانه اذا طلق في الحيض فالواجب ثلاثة حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر عام او واسطة علي ما ذهب اليه صدر الشريعة واعترض بان العام قطعي فيما انتظمه ايضا فان انصرف السؤال من وجه اتي من وجه آخر واجاب بعض الفضلا بما نصه انه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رايتك سنة كذا وانما راه في ساعة منها وفي كشف الكشاف انه اذا شرع في الثالث ساغ الاطلاق كما في قولهم ابن ثلاث سنين وابن تسع سنين وهو مطرد في عرف العرب والعجم بجعل الجزء مرادا ثم اطلاق اسم الفرد الكامل علي المجموع انتهي وانت خبير بان نحو رايتك سنة كذا ليس من هذا القبيل اذ ليس فيه اطلاق اسم الكل علي الجزء والا لزم ذلك في اكثر الظروف كجيتك يوم كذا وشهر كذا بل المراد به الكل حقيقة ولا ينافيه الوقوع فيه وذلك ظاهر وما نقله عن الكشف ففيه كمال النصرة للشافعي رحمه الله تعالي فيرد السؤال بوجه اخر فانه يجوز ان يراد من الثلاثة قروء طهران وبعض الطهر الذي وقع فيه الطلاق بتنزيله منزلة الفرد كما ذكرنا فالاقرب الفرق بين الخاص والعام لا من حيث القطعية بل من حيث ان في نقصان معني الخاص بطلان موجبه وهو معناه الحقيقي ولا صارف عنه هنا ولا كذا العام فانه حقيقة في الجملة الباقية بعد التخصيص علي التخصيص وقد بينه عليه الصلاة والسلام بشوال وذي القعدة وعشر ذي الحجة فكان الخطب فيه ايسر فتامل وعن الثاني بانه يوجب تكميل الحيضة الاولي بالرابعة فتوجب بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزي ومثله جايز في العدة كما في الامة فانها علي النصف

علي النصف من الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة قال في التلويح وعلي اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهار وبعضا بل الواجب الثلاثة الكاملة ويلزم مضي ذلك البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي رحمه الله تعالي لانه لا يقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رحمه الله تعالي في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاث حيض وبعض فيما اذا اطلق في الحيض

~~وما يقول الملتجي تنكحا~~ زوجا ثم ما نص الكتاب اوجبا
لزوجها الثاني المحللية بل بالحديث حكم ذي القضية

وما الجتي تنكح الذي اتي بالنص في الذكر الحكيم

يعني ان ثبوت المحللية لزوج المراة الثاني اي كونه مثبتا للحل الجديد ليس بقوله سبحانه فلا تحل له حتي تنكح زوجا غيره بل حكم هذه القضية اعني محللية الزوج الثاني ثابتة بالحديث يعني حديث العسيلة وهو ما روي انه عليه الصلاة والسلام قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت عبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة قايلة ما وجدته الا كهدبة ثوبي اتريدين ان تعودي الي رفاعة قالت نعم فقال صلي الله تعالي عليه وسلم لا حتي تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك والعسيلتان كنايتان عن العضوين وحاصل هذا انه جواب عما اورد علي الاصل المذكور من ان الخاص قطعي لا يحتمل البيان ولا الزيادة والنقصان من ان حتي خاص يفيد ان الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة لا غير وان ثبوت الحل انما هو بالسبب السابق وهو كون المراة من بنات ادم لان حتي للغاية وهي غير موثرة في الحل بل منهية للحرمة فقط فالقول بانه مثبت للحل في الحرمة الغليظة ففي الخفيفة اولي فيهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث كما ذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالي ليس عملا بالكتاب بيانا له لان حتي خاص معلوم معناه وهو الغاية بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث علي السوا اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا كما لو قال قايل اذا جاء راس الهلال فوالله لا اكلم زيدا حتي استشير ابي فاستشاره قبل مجيء راس الشهر لا يعتبر في البر حتي لو كلمه حنث لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا يعتبر قبلها فكان وجودها كعدمها فجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا وحاصل الجواب ان المحللية انما تثبت بحديث العسيلة حيث كان ذوق العسيلة فيه غاية لعدم العود فاذا وجد الذوق وجد العود والورود الي الحالة الاولي وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا والذوق علة العود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فكان الزوج مثبتا للحل الذي عدم فتعود بثلاث طلقات ولو لم يكن مثبتا للحل ما سماه عليه الصلاة والسلام محللا بقوله لعن الله المحلل والمحلل له هذا حاصل ما في المنار وشرحه لابن الملك لكنه قال بعض شارحيه ان التحقيق ان ما ذكره المصنف لا يصلح جوابا للايراد بل هو مقرر له لان الايراد انكم اثبتم التحليل زيادة علي الخاص وهو لا يجوز وانما الجواب انه لا وجه للايراد اصلا لانه ليس من باب

الزياده علي الخاص اذ ليس عدم التحليل والعود الي الحالة الاولي من ماصدوقات مدلول حتي يلزم ابطاله بالحديث بل من قبيل اثبات ما سكت عنه الكتاب بالحديث كما افاده في التحرير انتهي

بلغ مقابلة

وما بغا قطعوا علي التحقيق … كان سقوط عصمة المسروق
بلي بقوله جزاءً حققا … ثم لذاك صح ان يطلقا
من بعد خلع اذ بذا النص عمل … اعني فان طلقها فلا تحل
الي تمام ما به النص ورد … كذا بلا المهر الولي ان عقد
لمن تكون فوضت اذ يوجب … بالعقد مهر المثل فهو يطلب
لقوله ان تبتغوا اذ الصقا … في النص بالاموال ذا محققا

قوله وما بغا قطعوا جواب ايراد يرد من طرف الشافعي رحمه الله تعالي وحاصل الايراد انكم قلتم ان الضمان والقطع لا يجتمعان مع ان القطع في قوله تعالي والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ خاص وضع لمعني معلوم هو الابانة ولا دلالة له علي سقوط عصمة المال المسروق فكيف يكون ابطال عصمة المال المسروق عملا بهذا الخاص واما نحن فقد عملنا بهذا الخاص وقلنا باجتماعهما لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية علي حق الله تعالي بهتك الحرمة وسبب الضمان الجناية علي حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة وحاصل الجواب انا لم نبطل العصمة استدلالا بقوله سبحانه فاقطعوا بل بخاص اخر معترفون به وهو قوله سبحانه جزاء اذ سمي القطع جزاءً وهو لغة يدل علي كماله في الزجر لانه من جزي اي قضي وهو الاحكام والاتمام او من جزا بالمد اذا كفي والشي انما يكون كافيا اذا كان كاملاً وكمال الجزا يستدعي كمال الجناية لئلا يزيد علي الجناية وهو غير جايز وما دامت العصمة باقية حقا للعبد لا يكون الجناية كاملة لان ملك الاموال في الحقيقة لله سبحانه واضافة الاموال اليهم ضرورة احتياجهم اليها فلا يكون الجناية عليهم باخذ اموالهم من حيث هي حقهم كاملة في الجناية ولانه لو كانت واقعة علي حق العبد يكون فعل السرقة حلالا لعينه بالاباحة الاصلية حراما لغيره وهو حق المالك فكان مباحا نظرا الي ذاته كالمغصوب للغاصب فيودي الي انتفا القطع للشبهة مع ثبوته نصا واجماعا وما يودي الي انتفائه منتف فثبت ان عصمة المال تتحول الي الله تعالي فلا يجب الضمان ولان الجزاء قد اطلق ههنا وهو اذا اطلق في موضع العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالي علي الخلوص بمقابلة فعل العبد واذا كان حقا له سبحانه علي الخلوص كانت الجناية واقعة علي حقه سبحانه ومن ضرورة ذلك تحول العصمة التي هي محل الجناية الي الله تعالي عند فعل السرقة حتي يقع جناية العبد علي حقه تعالي ليلحق العبد الجزا منه والعصمة واحدة فمتي تحولت الي الله لم يبق للعبد حق والتحق في حقه بما لا قيمة له كعصير المسلم اذا تحول خمرا لم يبق للعبد حق فيه فلم يجب الضمان لحقه لانتقال حقه وقد استوفي بالقطع ما وجب فلم يجب شي اخر ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل علي بقا عصمته اذ الخمر المغصوبة من المسلم تسترد وان لم تكن معصومة له فالرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك وما يقال ان هناك عصمتين عصمة لحق الله فيوجب القطع وعصمة لحق العبد لاحتياجه فيوجب الضمان كشرب خمر الذمي يجب فيه الحد لحق الله تعالي والضمان لحق العبد مدفوع بان العصمة واحدة والدليل عليه انا لا نجد

لا نجد القطع يجب الا بمال معصوم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى هنا القطع به لنفسه
حيث سماه جزاً بالاطلاق تحقيقا للصيانة فانتقلت تلك العصمة كما ذكرنا ولم يبق للعبد عصمة
ينافي الضمان اليها بخلاف شرب خمر الذمي اذ لم يجب الحد لحق العبد اذ لو شرب خمر نفسه
وجب الحد واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان وليس من ضرورة تحول العصمة تحول
الملك الى الله تعالى حتى لم يبق للمالك حق الاسترداد وان كان المسروق قايما بعينه لان
تحولها انما ثبت ضرورة تكامل الجنايه وهي واقعة على المال فيتحول ما هو من اوصاف
المال وهو العصمة لانها عبارة عن كونه حرام التعرض اما الملك فصفة المالك لانه
عبارة عن القدرة على المحل فلا تنتقل لان المالك ليس محل الجنايه ولانا انما قلنا بالتحول ليصير
حراما لعينه ولا يبقى حلالا لعينه ولا ينافي بقا الملك كونه حراما لعينه كعصير المسلم اذا تخمر
صار حراما لعينه وان كان ملكه باقيا على ان ملك الله تعالى خالصا لا يوصف بالعصمة
بل بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه سبحانه بطلت العصمة فتبطل الجنايه والمقصود
تحقيقها لا ابطالها ولا يلزم من انتقال العصمة الى الله تعالى ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر
لانه انما لا يجب القطع في سرقة الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة
فلذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشه وان كان معصوما لله تعالى والخمر ليس كذلك فعدم الحكم
لانعدام شرطه فان قيل قد يوجد القطع ولا يوجد شرطه كسرقة مال الوقف من المتولي توجب
القطع ولا ملك لاحد اجيب بانه باق على ملك الواقف وبان المراد المالك حقيقة او حكما كمستحق
الوقف لان الملك ليس لعينه شرطا في العصمة حتى تشترط حقيقته بل لانه متعلق بحق العبد فان
قيل القطع شرع صيانة لحق العبد وفي سقوط العصمه ابطال حقه اجيب بان القطع لصيانة حقوق
الناس وفيه ضرر على السارق فلا يضم اليه ضرر الضمان لئلا يجتمع ضرران لدفع ضرر واحد
وهو خارج عن موضوع المجازاة واما الضرر اللاحق برب السرقة باسقاط الضمان فهو
مجبور بالنفع العام وهو كمال الحفظ عليه وعلى ساير الناس والنفع العام يتحمل له الضرر
الخاص وانما لم يسقط القطع باسقاطهم لان المقصود الزجر وهو في حقهم انفع وشرط فيه طلب
المسروق منه لان السرقة من المخاصمات الماليه فيشترط دعوى من له يد حافظه لتظهر
السرقة بخصومته عند الامام فيتمكن من الاستيفا ونقل عن الكافي انه انما يقطع اذا اختار
المالك القطع وان اختار الضمان لا ثم انتقال العصمة عندنا انما يثبت حال انعقاد السرقة موجبة
القطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة
وانما يتقرر هذا بالاستيفا لان ما يجب حقا له سبحانه تمامه بالاستيفا فاذا استوفي
القطع تبين ان حرمة المحل كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان تعذر الاستيفا
تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان ثم ايراد السوال من جانب الشافعي على هذا النهج
هو المسطور في التلويح وفي المغني وشروحه على وفق ما في المنار ممن قال في تقريره
ما حاصله ان من قال القطع يوجب انتفا الضمان لقوله عليه الصلاة والسلام لا غرم
على السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص بل زايدا عليه بخبر الواحد
لا تساعده ظاهر العبارة اذ حاصل السوال فيها انكم نفيتم الضمان بغا قطعوا وحاصل الجواب

لا بل بقوله جزاؤا اما علي ما قرره فيكون حاصل السوال انكم زدتم علي النص بخبر الواحد ولا يناسبه
الجواب علي ذلك النهج فتامل وقوله ثم لذلك صح ان يطلقها الخ اي لاجل ان الخاص قطعي المدلول صح
وقوع الطلاق بعد الخلع عملا بهذا النص اعني قوله تعالي فان طلقها فلا تحل له من بعد حتي تنكح (٢٣٠)
زوجا غيره الايه وتحقيق ذلك ان ايمتنا ذهبوا الي ان الطلاق واقع بعد الخلع وان الخلع
طلاق باين وذهب الشافعي رحمه الله تعالي الي انه لا يقع بعد الخلع وان الخلع فسخ لا طلاق
لان النكاح عقد يحتمل الفسخ كالفسخ بعدم الكفاة وخيار العتق والبلوغ فينفسخ بالتراضي
بالخلع كالبيع واستدل ايمتنا رحمهم الله تعالي بانه سبحانه قال الطلاق مرتان اي التطليق المعقب
للرجعة مرتان تطليقتان ثم ذكر افتدا المراة بقوله فان خفتم الآيه اي ان ظننتم ان لا يقيما حقوق
الزوجيه فلا اثم عليهما فيما افتدت به نفسها ثم قال عقيبه فان طلقها اي فان طلقها بعد المرتين جناح
فدل علي مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء والشافعي رحمه الله تعالي يجعل ذكر الخلع وهو قوله
تعالي ولا يحل لكم ان تاخذوا الي قوله سبحانه فاولئك هم الظالمون معترضا واورد عليه ايمتنا بان اتصال
الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب مشوش للنظم كما ذكره في التوضيح واعترض هذا بان اتصال
الفاء بقوله سبحانه الطلاق مرتان قول عامة المفسرين فكيف يحكم بتشويشه واجيب بان
التشويش انما هو علي تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم اعتراضا مستقلا واردا في بيان الخلع
غير منصرف الي الطلقتين المذكورتين واما علي قولنا علي ما عليه عامة المفسرين ودل عليه سياق
النظم الكريم وهو ان الافتدا منصرف الي الطلقتين والمعني لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين
شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا فلا اثم في الاخذ والافتدا فلا تشويش لان
اتصال فان طلقها بقوله الطلاق مرتان هو معني اتصاله بالافتدا لانه ليس بخارج عن الطلقتين
فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع وافتدا فلا يرد لزوم عدم
مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفا في قوله سبحانه فان خفتم ولا لزوم تربيع الطلاق
بقوله سبحانه فان طلقها لترتبه علي الخلع المترتب علي الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب
علي الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفا ليس نفس الخلع بل انه علي تقدير الخوف لا جناح
في الافتدا كذا في التلويح وحاصله ان الله تعالي ذكر ان الطلاق مرتان ثم ذكر انه يجوز ان يكون
احديهما او كلتاهما علي مال ثم قال فان طلقها يعني طلقة ثالثة بعد الطلقتين المذكورتين
سوا كانتا بلا مال او كانت احديهما او كلتاهما بمال فلا تحل له من بعد حتي تنكح زوجا غيره
فتبين بهذا ان قوله سبحانه فان طلقها معطوف علي قوله سبحانه الطلاق مرتان عند الشافعي
وعند ايمتنا رحمهم الله تعالي غير ان الخلع عند الشافعي ذكر اعتراضا مستقلا بين المتعاطفين لا
مساس له بما قبله اذ هو فسخ عقد لا طلاق ولا بما بعده اذ الطلاق لا يتصور ترتيبه علي الفسخ
سوا اريد بقوله مرتان تطليقتان كما هو حقيقة التثنيه علي ما عليه اكثر المفسرين او معني التكرير
اي طلقة بعد طلقة كما في ارجع البصر كرتين فمن اعترض علي دعوي اتصال الفاء بالخلع لانه اقرب
قايلا انها متصلة بقوله سبحانه الطلاق مرتان يعني ان التطليق الشرعي تطليقة بعد اخري
علي التفريق لا حقيقة التثنيه يعني فان طلقها بعد الطلقتين طلقة اخري استوفي نصابه
فقد نسا هل اذ لا يختص اتصالها باول الكلام بكونها للتكرير لا لحقيقة التثنيه سيما وصرف التثنيه

التثنيه عن حقيقتها خلاف الظاهر وخلاف ما عليه الاكثرون ولا يكون لقوله سبحانه من
بعد كثير فايده كما ذكره التفتازاني في حاشية الكشاف ووجهه لا يخفي علي ان يبني الحمل علي
مجرد التكرير وقوله عقيبه يعني فان طلقها بعد التطليقتين معرفا باللام تبوة لان ذكر الطلقتين
انما يناسب حمل قوله سبحانه مرتان علي حقيقة التثنيه لا التكرير كما ذكره التفتازاني في الحواشي
المذكوره وان الخلع عند ايمتنا ذكر بيانا لحال الطلقتين وان ذلك بلا مال تارة وبمال اخري
كما سمعت عن التلويح وان اتصال قوله سبحانه فان طلقها بذكر الافتدا اتصال بقوله
الطلاق مرتان لان الافتدا من روادفه واحدي كيفياته غير انه مرتب علي اول الكلام اعني
قوله سبحانه الطلاق مرتان ومعطوف عليه لا علي الافتدا فحسب كانه قيل الطلاق مرتان
فان خافا ان لا يقيما حقوق الزوجيه فلا باس بالخلع بان يكون احدهما او كلتاهما بمال فان
طلقها طلقه ثالثه بعد الطلقتين سواء كانتا بلا مال او احديهما او كلتاهما بمال فلا تحل
له الآيه فجاز ان يكون الطلاق الثالث واقعا بعد تطليقتين ليس فيهما خلع او فيهما خلع فمن
قال في معرض الجواب عن اعتراض الشافعي انه رتب في الاية الطلقة الثالثه علي الافتدا وان
غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلاق الثالث بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم فقد
تسامح اذ قد عرفت ان الترتيب والعطف انما هو علي قوله سبحانه الطلاق مرتان وان ذكر
الخلع من روادفه وان المعني فان طلقها ثالثه بعد التطليقتين كما ذكروه لا فان طلقها ثالثه
بعد الافتدا وان كان وقوع الثالثه بعد الافتدا احد ما صدقاته وكذا قوله وغاية ما يفهم الخ
لا يخ عن قصور اذ كما يفهم جوازه بعد الخلع يفهم جوازه من غير سبق خلع واليه اشار العلامه
التفتازاني في التلويح حيث قال فان قيل الفا لمجرد العطف من غير ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية
الطلقة الثالثه بعد الخلع ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتدا الزياده علي الكتاب
بل ترك العمل بالفا قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيله انتهي يشير الي انا
لا نسلم لزوم ذلك وانما يلزم لو كانت الطلقة الثالثه مرتبه بالفا علي الافتدا فقط وليس كذلك بل علي
مطلق الطلاق الذي قد يكون علي مال وقد لا يكون نعم يرد علي ما قرروه ان لا يكون المراد بقوله الطلاق
مرتان الرجعي علي ما ذكروه لان الخلع طلاق باين واجاب عنه في التلويح بان كونه رجعيا انما هو
علي تقدير عدم الاخذ ثم قال واعلم ان هذا البحث مبني علي ان يكون التسريح اشارة الي ترك
الرجعه واما اذا كان اشارة الي الطلقة الثالثه كما هو المروي فلابد ان يكون قوله فان طلقها
بيانا لحكم التسريح اي فان اثر التسريح فلا تحل له الآيه وح لا دلالة في الاية علي شرعية الطلاق
عقيب الخلع ثم دعوي كون الفا هنا للترتيب في الذكر ممنوعة لا لان كونها للترتيب في الذكر
لم يقل به احد كما قيل بل لاختصاصه بمواطن ليس هذا منها كمدح الشيء او ذمه بعد جري
ذكره كقوله سبحانه واورثنا الارض نتبوء من الجنة حيث نشاء فنعم اجر العاملين
وقوله سبحانه ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبيس مثوي المتكبرين والتفصيل بعد
الاجمال كقوله سبحانه ونادي نوح ربه فقال وقوله كذا بلا المهر الولي ان عقد الخ اي مثل
ما ذكرنا من وقوع الطلاق بعد الخلع لكون الخاص قطعيا ما اذا عقد الولي نكاح المفوضه
اي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية مهر او علي ان لا مهر لها فانه يجب لها بالعقد نفسه

(٧٤) من (٧٥) سورة (٣٩) الزمر

مهر المثل عملا بقوله سبحانه ان تبتغوا باموالكم لان الباء لفظ خاص معناها الالصاق وهي حقيقه فيه مجاز في غيره ترجيحا للمجاز علي الاشتراك فلا ينفك الابتغا اي الطلب بالعقد الصحيح عن المال فيجب مهر المثل بالعقد عندنا بلا تاخير الي الوطي عملا بموجب البا اذ مقتضي الالصاق عدم الانفكاك وعند الشافعي لا يجب الا بالتسميه او بالوطي فيتاخر الوجوب عن العقد فلا يكون فيه عمل بهذا الخاص فاذا مات احد الزوجين وجب مهر المثل عندنا وعنده لا يجب واما اذا دخل بها فيجب مهر المثل اتفاقا واذا طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا واما اذا زوجت نفسها بلا مهر فليس محل الخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رحمه الله تعالي فان قيل المفهوم من الاية ان العقد المشروع هو الملصق فيه المال فلا يكون ما لا يذكر فيه المال مشروعا ولا ريب في صحته قلنا الابتغا وهو الطلب بالعقد الصحيح اما ان يكون ملصقا بذكر المال واشتراطه فيرد ما ذكرت او بوجوبه ولزومه فلا يرد ولا سبيل الي الاول بدلالة قوله سبحانه لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة علي صحة النكاح بدون تسمية المهر بواسطة دلالته علي تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وتحققه فرع تحقق النكاح فتعين الثاني والملاصق لوجوب المال شرعا هو العقد الصحيح لا ما يكون بالاجارة او المتعة ولا بالعقد الفاسد اذ يتراخي وجوب مهر المثل في العقد الفاسد الي زمان الوطي واما ما قيل في معرض الجواب انا لا نسلم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون ثابتا سمياه او نفياه فربما يرد علي ظاهره انه استدلال بما هو محل النزاع الا تري الي ما ذكره صاحب الهدايه من استدلال الشافعي في هذا المقام من ان المهر خالص حقها فتتمكن من نفيه ابتدا كما تتمكن من اسقاطه انتها فتامل ويويد ما ذكرنا من اعتبار اللصوق بالوجوب ما اجاب به بعض الفضلا عما عسي يورد ههنا من انكم قد تركتم ايضا العمل بالخاص حيث قلتم ان وجوب مهر المثل حين الدخول او الموت علي سبيل البدل فلم يكن وجوب المال ملصقا بالعقد حيث قال في الجواب ان الموقوف علي ما ذكر هو تقرر المهر واما اصل وجوبه فقد ينفك عن تقرره كما اذا زوج المولي امته بعبده حيث يجب المهر ثم يسقط لعدم الفايده في الزام المولي له عليه وبعد فالموضع مطمح نظر والله سبحانه الهادي

ولم يفوض للعبد قدر المهر بل كان بالشرع ثبوت القدر اذ جاء في الكتاب انا فرضنا وكان قطعيا وليس ظنا

يعني ولكون الخاص قطعي المدلول لم يفوض قدر المهر الي العبد فلم يكن تقديره مفوضا اليه بل كان ثابتا بالشرع لقوله تعالي في الكتاب العزيز قد علمنا ما فرضنا عليهم وكان ذلك قطعيا لا ظنا اي ليس مظنونا وذلك لان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها قال تعالي او تفرضوا لهن فريضة ومنه الفرايض للسهام المقدره مجاز في غيره دفعا للاشتراك وكذا الكنايه لفظ خاص اريد به المتكلم فدل علي ان المهر مقدر بتقدير الله تعالي وتقديرها اما بمنع الزياده او منع النقصان والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني فيكون الادني مقدرا وكان مجملا فبينه النبي عليه الصلاة والسلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كالشافعي رحمه الله تعالي حيث قال

قال ذلك موكول الي راي العاقدين وان كلما يصلح ثمنا يصلح مهرا لم يكن عاملا بهذا
الخاص واعترض بتصريح الايمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا وحمله علي
الايجاب هو اللايق بالآيه بقرينه علي وبعطف ما ملكت ايمانهم والمراد ايجاب ما للازواج
والمماليك من النفقه والكسوه وغيرها والنفقه غير مقدره شرعا واحسن ما قيل في الجواب
عن ذلك ان الحمل علي التقدير دون الايجاب متعين لان اصل المهر قد علم وجوبه وانه من جنس
المال من قوله تعالي ان تبتغوا باموالكم علي ما تقدم فتعين حمل الفرض علي التقدير حملا للكلام
علي الافاده دون الاعاده وانت خبير بان عطف او ما ملكت ايمانهم لا يساعد عليه الا ان يحمل
الفرض في جانب المعطوف علي معني الايجاب بقرينة تعدية الفعل في جانب المعطوف عليه بعلي
فانه لتضمينه معني الايجاب لا محاله ونظيره ما قيل في قوله سبحانه الم تر ان الله يسجد له
من في السموات ومن في الارض الي قوله وكثير من الناس فتامل باب الامر

والامر منه وهو قول القايل افعل ومثله انبسط وجامل
اذا يقول ذلك استعلا مراده اختص والامتراء

اي من الخاص الامر والمراد به اللفظ الدال علي انشا الطلب وهو قول القايل افعل ومثله
في كونه امرا مجزوم الاخر قول القايل انبسط وجامل وان لم يكن من الثلاثي فالمراد بالقول
المقول كاللفظ بمعني الملفوظ لظهور ان الذي هو قسم من الخاص الذي هو احد اقسام
النظم انما هو لفظ الامر لا التكلم الذي هو المصدر فقوله افعل محله الرفع علي البدلية من قول
لا النصب به فالفعل والاشاره ليسا امرين لانهما ليسا من مقولة القول والمراد بقوله
علي سبيل الاستعلا علي سبيل طلب العلو وعد المتكلم نفسه عاليا فخرج الدعا والالتماس
مما هو بطريق الخضوع والتساوي ولم يشترط العلو ليدخل قول الادني للاعلي افعل استعلا
ولذا ينسب الي سوء الادب وعرف الامر في المنار بقوله هو قول القايل لغيره علي سبيل الاستعلا
افعل فقيل المراد بافعل ما يكون مشتقا علي هذه الطريقة وهي القاعده في استخراج الامر
من المضارع واورد عليه انه يخرج الامر للغايب ح وان الاصوب ان يراد من افعل ما يدل
علي طلب فعل ساكن الاخر وانت خبير بان قوله لغيره باللام التبليغيه يقتضي التخصيص
بالخطاب وحمل اللام علي مثل اللام في قوله سبحانه وقالت اولاهم لاخراهم لا يلايم المقام فلذا
لم نذكر لغيره اقتفا لما في التوضيح فالاظهر ان المراد بما في المنار الامر المستخرج من المضارع
لظهور ان امر الغايب ملحق به التحاق اسماء الافعال الموضوعه للطلب بالامر عند الاصوليين
كما ذكره بعض الفضلا والاقرب الي الصواب ما نقل عن ايضاح المفصل من ان افعل عندهم
علم جنس لكل ما يدل علي طلب الفعل من لغة العرب ولا يضر التخصيص بلغتهم اذ كان المقصود
معرفة احكام الشرع المستفاده من الكتاب والسنه وبهذا يعلم ان ما ورد في التلويح
علي هذا التعريف من انه ان اريد اصطلاح العربيه فهو غير جامع لان صيغة افعل امر
سواء كان علي طريق الاستعلا اولا وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل
علي سبيل الاستعلا تجي للتهديد والتعجيز وليست بامر محل نظر اذ الترديد بين ما ليس اصطلاح
الفن وما هو اصطلاحه غير مستحسن فتعين الثاني جزما ولا يرد عليه ما ذكر من التهديد والتعجيز

بلغ مقابلة

اذ لم يقصد بذلك الطلب والمقصود با فعل الطلب اذ المراد منه ما هو المتبادر بالامر عند الاطلاق
ودعوي انه ح يكون قيد الاستعلا مستدركا ممنوعة اذ ليس الاستعلا متبادرا من صيغة الامر
تبادر الطلب كيف وقد ذهب قوم الي عدم اشتراطه حتي قال العلامه عضد الدين رحمه الله تعالي
ان الحق ان لا يشترط الاستعلا لقوله تعالي حكاية عن فرعون فما ذا تامرون واجاب المحشون
هنالك بانه مجاز عن المشاوره او ان فرعون اظهر التواضع استمالة لقلوبهم فلا بدع ان قيد
من قيد بالاستعلا تنصيصا علي ما هو الحق عندهم واحترازا عن مذهب الخصم فلا استدراك هذا
وعرفه ابن الحاجب بانه اقتضا فعل غير كف واورد عليه نحو اكفف واجيب بان المراد غير كف
عن الفعل الذي اشتق منه صيغة الاقتضا فاورد عليه اكفف عن الكف واجيب بان المراد غير كف
عن المشتق منه من حيث انه مشتق منه او بان الدال علي الكف عن الكف انما هو المجموع لا فعل الامر
نفسه وهو نظير ما اورد علي تعريف الاستفهام بانه طلب يكون المطلوب به حصول امر في ذهن الطالب
من نحو علمني وفهمني حيث اجيب بان المراد من حيث انه طلب فلا ينتقض بدلالة المجموع ومجرد فهم وعلم
طلب حصول امر في الذهن مطلقا وانما قدم الامر علي النهي لان ما يثبت به من الايمان والعبادات اشرف
او لانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها ظهرت بخطاب كن علي ما هو
المختار كما في بعض شروح المغني وقوله مراده الخ يعني ان المراد والمقصود من الامر يختص

بصيغة فالفعل ليس موجبا خلافا لقوم قد راه مذهبا

يعني ان المراد من الامر وهو الايجاب يختص بصيغة الامر فلا يوجد الايجاب بدون الصيغة فالبا داخلة
علي المقصور عليه علي ما هو الاصل في لفظ التخصيص والاختصاص والخصوص من ادخال البا علي المقصور عليه
اعني من له الخاصه فيقال منه خص المال بزيد اي هو له دون غيره وقد تعارف في الاستعمال ادخالها
علي المقصور كقولك خص زيدا بالمال بناء علي تضمين التمييز والانفراد وذلك لان تخصيص شي باخر في قوة تمييز
الاخر به فكانك قلت ميز زيدا بالمال عن غيره ومنه قوله سبحانه يختص برحمته من يشاء وقولهم واختص
بوا ذكره السيد في شرح المفتاح وانما لم يتعرض لاختصاص الصيغة به كما هو المذهب ايضا لما سياتي من ان
الامر للايجاب دون غيره من الندب ونحوه فقوله في المنار ويختص مراده يعني الايجاب بصيغة لازمه
اي لذلك المراد قصد البيان الاختصاص من الجانبين فمع انه يرد عليه ان اللزوم لا يستلزم
الاختصاص كما في اللازم الاعم مستدرك لما بينه فيه بعيد ذلك من ان موجبه الوجوب لا الندب
وغيره هذا واورد علي دعوي اختصاص الايجاب بصيغة الامر انه قد يستفاد من الخبر مثل قوله
سبحانه والوالدات يرضعن واجيب بما في التوضيح من انه امر مجازا عدل به الي صورة الخبر
مبالغه لان المخبر به ان لم يوجد في صورة الخبر يلزم التخلف نظرا الي الظاهر وان لم يوجد
المامور به في الامر لا يلزم الكذب فكان الخبر ابلغ لانه يلزم في تخلفه نظرا الي صورة الخبر
ما لا يليق بالشارع نظرا الي ظاهر الخبر كذا قيل والاظهر ان المقصود من الحصر نفي استفاده
الوجوب من الفعل لا النفي مطلقا كيف والمواظبه من غير ترك مع الاقتران بالوعيد دليل
الوجوب كما ذكره ابن الهمام في باب الاعتكاف وقوله فالفعل ليس موجبا تفريع علي اختصاص
الوجوب بالصيغه اي حيث كان المراد بالامر اعني الوجوب مخصوصا بالصيغه لا يستفاد
الا منها ففعله عليه الصلاة والسلام ليس موجبا اذ لا ايجاب الا بالصيغه وليعلم انه اذا نقل
عن النبي عليه الصلاة والسلام فعل فان كان سهوا كسهوه عليه الصلاة والسلام في الصلاة

في الصلاه او طبعا كالاكل والشرب او خاصا به كالتهجد والضحي والسواك والتزوج فوق
الاربع فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل
يجوز ان نقول هو امر حقيقة فيجب اتباعه او لا فقال بعض اصحاب الشافعي نعم وقال
الاكثرون لا وهو المختار كما هنا وللمخالف مقامان احدهما اصل وهو ان الفعل امر والثاني
متفرع عليه وهو انه للايجاب اذ كل امر للايجاب واحتجوا علي الاصل بقوله تعالي وما امر
فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالي امرهم شوري تنازعتم
في الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا سبيل الي المجاز لعدم
الاتصال بينهما صورة ومعني لان الامر للطلب ومعني الفعل تحقق الشي ولئن سلم جوازه
فالحمل علي الحقيقة اولي واحتجوا علي الفرع بقوله عليه الصلاة والسلام صلوا كما رايتموني اصلي
قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب
الاتباع وهو معني كونه للايجاب كما ثبت ان قوله موجب بقوله تعالي اطيعوا الله واطيعوا الرسول
ثم الاحتجاج علي الاصل وان كان كافيا في اثبات الفرع لكن المقصود انه مع ابتنائه علي الاصل وثبوته
بادلته له دليل مستقل علي ثبوته علي انه ربما يمنع ان الامر مطلقا يفيد الوجوب ويدعي اختصاص
القول بذلك ثم لما احتج الخصم علي كل من الاصل والفرع شرع المصنف في رد كل من الدليلين وبدا برد
الدليل علي الفرع تبعا لما في المنار لان الاصل اعني كون الامر حقيقة في الفعل بحث لغوي ربما يمكن اثباته
بالنقل عن ايمة اللغه بخلاف الفرع اعني كون الفعل موجبا لانه بحث اصولي فكان الاهتمام به اولي فلذا قدمه
فقال
للمنع في الشرع عن الوصال ومثل ذلك الخلع للنعال
تعليل لان الفعل ليس موجبا متضمن للمعارضة لما تمسكوا به من السنه بما روي انه عليه الصلاة
والسلام واصل في الصوم فواصل اصحابه رضوان الله تعالي عليهم فانكر عليهم عليه الصلاة والسلام
ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وبما روي انه بينما رسول الله صلي الله
عليه وسلم يصلي اذ خلع نعليه فوضعهما علي يساره فلما راي القوم ذلك القوا نعالهم فلما قضي
صلاته قال ما حملكم علي القايكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال عليه الصلاة والسلام ان جبريل
عليه السلام اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راي في نعليه قذرا فليمسحهما
وليصل فيهما فلو كان فعله موجبا لما انكر فثبت ان الفعل ليس موجبا واما ما يقال من ان الانكار لم يكن
للمتابعة لذاتها بل لامر زايد كترك السكينه والتجنب عما ينافي الصلاة وتحقق الاختصاص به عليه
الصلاة والسلام فغير وارد اذ مقتضاه علي هذا تبيين العلة والخصوص لا الانكار وكذا القول
بان هذا مشترك الالزام اذ لو لم يكن الفعل موجبا لما اتبعوه ففهمهم وجوب الاتباع دليل عليه مدفوع
بانه يجوز ان يكون ذلك منهم بطريق الندب ولا نسلم فهمهم وجوب الاتباع ولو سلم فلا نسلم انهم فهموه
من الفعل بل من قوله صلوا كما رايتموني اصلي قال في التلويح ونعم ما قال الامام الغزالي رحمه الله
تعالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم تصر مخالفتهم في البعض
دليلا لكن وجوب الفعل من صلوا كما رايتموني والحديث قدمنا جواب عما تمسكوا به من الحديث
المتقدم ذكره وحاصله ان وجوب الاتباع في الصلاه انما استفيد بهذا الحديث لا بالفعل
والا لما احتيج الي هذا الامر بعد قوله سبحانه اطيعوا الله واطيعوا الرسول

وإذ يسمّى الفعل أمراً لا عجب إذ كان ذا تجوّز أباسم السبب

جواب عما استدل الخصم به على الأصل السابق من كون الفعل امرا من مثل قوله سبحانه وامرهم شورى بينهم وقوله سبحانه تنازعتم في الامر وقوله سبحانه اتعجبين من امر الله وقوله سبحانه وما امر فرعون برشيد وامثال ذلك مما شاع وذاع وحاصله انه لا يتعجب من ذلك ويقال كيف سمي الفعل امرا وانتم تمنعون ذلك لان هذا من قبيل المجاز تسمية للمسبب باسم سببه اذ الامر سبب للفعل فسمي المفعول باسم سببه مجازا مرسلا ولا يرد عليه انه لا يتمشى في بعض الصور مثل قوله سبحانه وما امر فرعون برشيد اذ ليس امره سببا للفعل نفسه لما ان المعتمد عند البيانيين انه يكفي في المجاز بعلاقة السببيه اطلاق السبب على جنس المسبب من غير اشتراط خصوصية السبب كما اذا قلت رعينا الغيث مريدا النبات وان لم يحصل بالمطر ثم ما هنا على وفق ما في المنار وما قيل انه كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد من الامر الفعل لان الرشد بمعنى الصواب يتصف به القول كالفعل فانت خبير بان المنع في خصوص هذه الايه لا يجدي نفعا في دفع الخصم لكثرة الدلايل التي لا يتمشى فيها هذا المنع وشيوع اطلاق الامر على الفعل من غير نكير ولم يسبق منه ذكر هذه الآيه بخصوصها من جانب الخصم ليتعرض الى المنع فالوجه ذكر الجواب الدافع لما وقع في سائر المواضع وهو القول بالمجاز متى اطلق الامر على الفعل وانما قلنا بالمجاز دون الاشتراك وان كان كل منهما خلاف الاصل لان المجاز اكثر كما في التلويح

ثم الوجوب موجَب للامر إن قبل حظر او عقيب الحظر

الموجب بفتح الجيم الاثر الثابت فهو الحكم والمقتضي الفاظ مترادفه عند الفقهاء كما نقل عن فتاوى العلامه قاسم والمراد ان الاثر الثابت بصيغة الامر نحو افْعُلْ هو الوجوب وهو اللزوم فالمراد الوجوب اللغوي لا الفقهي فيعم القطعي والظني لان منه ما ثبت بخبر الواحد وهو ظني كذا في تعليق الانوار وقوله ان قبل حظر الخ اي ان موجب الامر الوجوب سواء كان قبل المنع او بعده لان الدلايل الداله على كون الامر للوجوب كما سياتي لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره قال في التلويح ولقايل ان يقول ان الدلايل المذكوره انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينه على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر وهو حاصل بالاباحه والوجوب والندب فالزياده لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وسبب المعيشه بعد الانصراف من الجمعه وعن سعيد ابن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحه كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعده الكليه لجواز ان يثبت الندب او الاباحه في الامر بمعونة القرينه وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعباد فلو وجب لصار حقا عليهم فيعود على موضوعه بالنقض واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة

وليس للندب ولا التوقف ولا اباحة اذ ذاك قد نفي ٧٠
بالنص شرعا خيرة المامور وكان بالوعيد والتحذير

بالنص حقيقا

حقيقة ان يترك ولا دليل فيه من الاجماع والمعقول

لا خفا ان صيغة الامر تستعمل في معان كثيرة منها الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلاة والندب كقوله تعالى فكاتبوهم والتاديب وهو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الاخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات كقوله عليه الصلاة والسلام كل مما يليك والارشاد وهو قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية كقوله سبحانه واشهدوا والاباحة نحو كلوا والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله والتهديد اي التخويف كقوله اعملوا ما شئتم والانذار وهو قريب منه كقوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع التخويف والتعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة والافحام ويختص بموضع المناظرة كقوله تعالى فات بها من المغرب بخلاف التعجيز والتسخير كقوله تعالى كونوا قردة والاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم والاكرام نحو ادخلوها بسلام والتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا والدعا نحو اللهم اغفر لي والالتماس والتمني نحو قوله الا ايها الليل الطويل الا انجلي والتعجب نحو اسمع بهم وابصر والاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون والفرق بين الاهانة والاحتقار ان الاهانة للمخاطب والاحتقار لفعله والتكوين كقوله تعالى كن فيكون والاخبار كقوله فليضحكوا قليلا وقوله عليه الصلاة والسلام اذا لم تستح فاصنع ما شئت يعني اذا ما استحييت صنعت ما شئت فهذه احد وعشرون موضعا ولا خلاف ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد الصيغة وانما يفهم من القراين فذهب عامة العلما الى انها حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك اذ الاصل عدمه فذهب الجمهور الى انها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره وذهب بعض اصحاب مالك رحمهم الله تعالى الى انها حقيقة في الاباحة لانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته وذهب جماعة والشافعي في احد قوليه الى انها حقيقة في الندب مجاز في غيره لانها لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستوا الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زايدا على الرجحان ورد بان الاصل في الاشيا الكمال وهو الوجوب ههنا لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعلها للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول كما في التلويح وذهب البعض الى انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي كالعين وقيل هي مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي بان تكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وقيل مشتركة بين الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي رحمه الله تعالى وقيل معنى بان يجعل حقيقة في الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تبعهم لا ندري انها حقيقة في الوجوب فقط او الندب فقط او فيهما بالاشتراك فعلى قول هولاء جميعا اعني من قال بالاشتراك اللفظي او المعنوي او بلا ادري لا حكم لها اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراده صاحب الشرع حق لانها مجملة لازدحام المعاني فيها وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه ذكره في التحقيق شرح مختصر الاخسيكثي وبهذا عرفت ان المراد بالتوقف عدم الحكم بشي بدون القرينة وهو متمش على القول بالاشتراك لفظا او معنى وعلى القول بلا ادري

كما سمعته مفصلا فمن اقتصر من شراح المنار في بيان التوقف على القول بالاشتراك فقد قصر
كمن قصر في شرحه ايضا على القول بلا ادري وقال ان المصنف لم يتعرض لمذهب الاشتراك
وقوله لذلك قد نفي الخ دليل لكون الوجوب موجب الامر اي صيغته اي موجبه الوجوب لان الله
تعالي قد نفي خيرة المامور بالنص لقوله سبحانه وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضي الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فان القضا بمعني الحكم وتحقيقه انه اتمام الشي قولا كما في قوله
سبحانه وقضي ربك ان لا تعبدوا الا اياه او فعلا كقوله سبحانه فقضاهن سبع سموات اي
خلقهن واتم امرهن ولا يخفي ان الاسناد الي الرسول يابي هذا المعني فتعين الاول والمراد
من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد فعله سبحانه فلا معني لنفي خيرة المومنين عنه وان
اريد الحكم اي الحكم بفعلهم او بشي احتيج الي تقدير البا والاصل عدمه فقوله سبحانه امرا عام
لوقوعه في سياق النفي معني لا الشرط لانه لا يعم ما في سياقه الا اذا كان بمعني النفي كما في التلويح
او مطلق ويتم المطلوب لان المدعي ان الامر المطلق للوجوب وهو نصب على المصدر او التمييز
لما في الحكم من الابهام او الحال على انه بمعني اسم الفاعل فيكون قضي منزلا منزلة اللازم وهذا
وان كان ارتكابا لما هو خلاف الاصل يستحسن لما فيه من العموم الملايم للمقام وهو مقتضي
البلاغه بخلاف حذف الباء وايصال الفعل بلا نكتة معنويه ولو ارتكب الحذف والايصال
لم يصح نفي الخيره على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شي او اباحته فتثبت الخيره
وعلي تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا يثبت المدعي ايضا فان الامر حكم بالفعل والضمير
في لهم لمومن ومومنة والجمع لوقوعهما في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله والجمع للتعظيم
او هو مصدر مضاف الي المفعول واقع على ما وقع عليه ضمير لهم وحاصل الايه والله اعلم
ما كان لهم ان يختاروا من امرهما شيئا بل يجب عليهم المطاوعه في جميع اوامرهما وكذا قوله تعالي ما
منعك ان لا تسجد بعد قوله سبحانه اسجدوا لادم فانه ورد في معرض الذم على المخالفه ويعلم منه
ان لا اختيار للمامور في ما امر به واما ما قيل من ان كون الامر فيه للوجوب انما عرف بقرينة الذم
والكلام في الامر المطلق فلا يخفي ما فيه اذ الذم انما يتحقق بعد تحقق الوجوب بالامر المطلق
اعني اسجدوا اذ هو مجرد عن القرينه والمستفاد من الذم العلم بكون ذلك الامر للوجوب كما لا يخفي
وقوله وكان بالوعيد الخ الضمير في كان للمامور وهو عطف على قوله قد نفي وهو دليل مثله على
كون موجب الامر الوجوب وذلك لان الله تعالي حذر المخالفين للامر عن اصابة الفتنه في الدنيا
والعذاب في الاخره بقوله سبحانه فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او
يصيبهم عذاب اليم لما ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعليه فيجب ان يكون ذلك بسبب
مخالفتهم للامر وهي ترك المامور كما ان موافقته الاتيان بالمامور كما هو المتبادر الي الفهم
لا عدم اعتقاد حقيته فسوق الايه للتحذير من مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان
فيها ما ذكر من الشر ولا يكون ذلك في مخالفة الامر الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور
في ترك غير الواجب ولا ريب ان الامر بالحذر للايجاب بقرينة السياق ولا معني للندب
والاباحه فيه وامره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيعم وعلى تقدير اطلاقه فيتم
المدعي ايضا كما في التلويح وقوله وللدليل عطف على قوله [illegible] قد نفي اي موجبه الوجوب

لذا دو

الوجوب للدليل الناشي من الاجماع في ذلك لاتفاق اهل العرف واللغة علي ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فدل هذا علي انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وقوله والمعقول عطف علي الدليل او الاجماع وهو ما فهمته بعقلك كما نقل عن ضيا الحلوم ووجهه ان كل مقصد من مقاصد الفعل كالماضي والحال والاستقبال وضع له عبارة والايجاب اعظم مقاصده فلان يوضع له عبارة اولي

وإذا اباحة بذاك تقصد كذا يعني الندب حيث يورد
فقيل انه اذن حقيقه اذ كان بعض ذاك في الحقيقه
وقيل لا بل كان ذا مجازا فقد تعدي اصله وجازا

بلغ مقابله

لا يخفي ان اللفظ اذا استعمل فيما وضع له كان حقيقة وان استعمل في غير ما وضع له فان كان لعلاقة المشابهه فهو استعارة والا فهو مجاز مرسل كاستعمال اسم الكل في الجزء الا ان فخر الاسلام رحمه الله تعالي يسمي استعمال اسم الكل في الجزء حقيقة قاصره بناء علي انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الاخر والكل يمتنع وجوده بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معني خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقه والا فحقيقة قاصره اذا تمهد هذا فنقول ذهب بعضهم الي ان صيغة الامر اذا استعملت في الندب او الاباحه كان ذلك من قبيل استعمال الكل في الجزء لان كلا منهما عبارة عن جواز الفعل والوجوب عبارة عن جواز الفعل مع المنع من الترك فكان كل منهما بمنزلة الجزء منه في الحقيقه اي في نفس الامر وهذا مختار فخر الاسلام رحمه الله تعالي فكانت صيغة الامر فيهما حقيقة قاصره عنده كما بينا وذهب البعض الي ان ذلك استعارة بجامع اشتراك الثلاثه في جواز الفعل الا انه في الوجوب بامتناع الترك وفيهما مع جواز الترك علي التساوي في الاباحه ورجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحه مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء وليس كل من الندب والاباحه مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينه داخله تحت جنس الحكم واختار في التوضيح مختار فخر الاسلام من انه من قبيل اطلاق اسم الكل علي الجزء وقال ما حاصله انه ليس معني كون الامر للندب او الاباحه انه يدل علي جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا بحيث يكون المجموع مدلول الصيغه للقطع بان الصيغه لطلب الفعل ولا دلالة لها علي جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل علي الجزء الاول من الندب والاباحه اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل علي حرمة الترك ولا خفا ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب منه ومن امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل استعمال الكل في الجزء ويكون معني استعمالها في الاباحه والندب استعمالها في جزئها الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينه وهذا

كله مبني علي ان الوجوب عندهم هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك وان الاباحة عدم الحرج في الفعل وفي الترك وان الماذون فيه جنس للثلاثه والمراد بجواز الفعل عدم الحرج وكونه ماذونا فيه وهو تفسير باللازم اذ الوجوب ثبوتي الا ان الفقها كثيرا ما يتسامحون في تفسير الاشيا ولا يلتفتون الي ما عليه اهل الميزان فالمناقشة في ذلك بان الوجوب هو الخطاب الدال علي طلب الفعل ومنع النقيض او كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه مما لا يليق بهذه الصناعه الا تري ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام علي سبيل اللزوم والمنع من الترك واما ما يقال من انهم صرحوا باستعمال صيغة الامر في الندب والاباحه وارادتهما منها وان في حمل كلامهم علي ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحه عدولا عن الظاهر من غير ضروره فيجوز ان يستعمل الفعل الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه فجـــوابـــه ان تصريحهم هذا كتصريحهم باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل علي ذاتيات الانسان كالناطق مثلا واذا كان الجامع ههنا جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب او الاباحه من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينه كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا تري انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان علي الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا بل قد يطلق علي مطلق الحيوان من غير دلاله علي الخصوصيه ولا يخفي علي المنصف ان ليس مدلول كل واحد من افعل ولا تفعل عند قصد الاباحه جواز الفعل مع جواز الترك للفرق حتما بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك والحاصل ان صيغة الامر اذا استعملت في الندب او الاباحه كان مدلولها واحدا ليس الا وهو جواز الفعل غير انه في الاول مع قرينه دالة علي اولوية الفعل وفي الثاني مع الخلو عن ذلك كما اذا قلت حيوان يرمي وحيوان يطير فلا ريب ان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير كذا حققه العلامه التفتازاني رحمه الله تعالي وبهذا كله عرفت ان ليس الخلاف في لفظ امر بل في مسماه اعني صيغة افعل اذ الدال علي الوجوب الذي الجواز بعض منه انما هو الصيغة لا لفظ امر كما لا يخفي فمن قالـــــــ ان الخلاف ليس في صيغة الامر بل في اطلاق لفظ امر علي الصيغة المستعملة في الاباحه او الندب هل هو حقيقة او مجاز فتنبه فكانه لم يتنبه

والامر للتكرار ليس يحتمل   فضلا عن اقتضا به وان جعل
مخصصا بالوصف او ان علقا   بالشرط بل علي الاقل اطلقا
من جنسه والكل ايضا يحتمل   فطلقي يا هند نفسك حمل
شرعا علي فرد وطلقة سوي   ان ينوي الثلاث فهو ما نوي

يعني ان الامر المطلق عن قرينة التكرار لا يحتمل التكرار فضلا عن ان يقتضيه اي يوجبه لما سياتي بيانه والفرق بين محتمل اللفظ وموجبه ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الي

ولا يفتقر الي النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوي وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوي
والتكرار وقوع الفعل مرة بعد اخري بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعدده والعموم شموله افراده
فالتكرار باعتبار الازمان والعموم باعتبار الافراد وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم
التكرار فلذا اقتصر هنا علي ذكر التكرار كما في التلويح واللام في قوله للتكرار لتقوية العامل
بسبب تقديم معموله عليه وفضلا مصدر منصوب بفعل محذوف ابدا يتوسط بين ادني
واعلي للتنبيه بنفي الادني واستبعاده علي نفي الاعلي واستحالته فيقع بين نفي صريح كما هنا
او ضمني كما في قولك تقاصرت الهمم عن ظواهر العلوم فضلا عن دقايقها وهو من قولك
فضل المال عن كذا اذا ذهب اكثره وبقي اقله ولما اشتمل علي معني الذهاب والبقا
ومعني القله والكثره فمنهم من نظر الي معني الذهاب والبقا فقال في مثل قولك فلان لا يعطي
الدراهم فضلا عن ان يعطي الدنانير ان فاعل المحذوف ضمير يعود الي مضمون النفي وان
المعني فضل اي بقي عدم اعطا الدراهم عن اعطا الدنانير اي ان اعطا الدنانير منتف بالكليه
والباقي هو ذلك العدم اي عدم اعطا الدراهم وح يفوت شيان معتبران في اصل الاستعمال الاول
كون الباقي من جنس الذاهب لان الذاهب هو اعطا الدنانير والباقي هو عدم اعطا الدراهم وليس انتفا
الادني من جنس الاعلي والثاني ان لا يكون الباقي اقل من الذاهب اذ لا معني لكون عدم الاعطا اقل من الاعطا
كما لو قيل هنا ان المعني بقي عدم وجود احتمال التكرار عن وجود الاقتضا ومنهم من نظر الي معني القله
والكثره وقال ايضا ان ضمير المحذوف يعود الي مضمون النفي وان المعني بقي انتفا اعطا الدراهم عن انتفا
اعطا الدنانير علي معني ان الانتفا الاول لكونه انتفا ممكن مستبعد قليل بالنسبة الي الانتفا
الثاني لكونه ممتنعا محالا فاحتاج الي تقدير النفي بعد فضلا ملاحظة للجنسيه وهو
خلاف الظاهر وفات من اصل الاستعمال معني الذهاب والبقا ولم يكن ح تعلق عن بفضلا
علي النهج الاصلي اذ المعني هناك علي ذهاب الاكثر وبقا الاقل لا علي معني القلة والكثرة فقط
فيحتاج في تعلقها بفضلا هنا الي تكلف باعتبار معني القله فكان القليل متباعد عن الكثير
او باعتبار المعني الاصلي دون المعني المراد هنا وهذا كما لو قيل ان المعني بقي انتفا احتمال التكرار
عن انتفا اقتضايه علي معني ان الانتفا الاول لكونه انتفا ممكن قليل بالنسبة الي الانتفا الثاني
لكونه انتفا ممتنع وقد يوجه المثال توجيها ثالثا علي اعتبار ورود النفي علي الادني بعد توسط
فضلا بينه وبين الاعلي كانه قيل فلان لا يعطي الدراهم فضلا عن ان يعطي الدنانير علي معني
فضل اي بقي الاعطا الاول الذي هو من جنس الثاني وذهب الثاني ثم اورد النفي علي الباقي واذا انتفي
الباقي كان ما عداه اقدم منه انتفا فتظهر المبالغه المقصوده اذ يكون حاصل المعني نفي الباقي
في الانتفا غيره الذي هو اقدم منه انتفا وهذا كما اذا قيل هنا علي ذلك الاعتبار ان اصل الكلام
يوجب في الامر احتمال التكرار فضلا عن وجود الاقتضا فيه علي معني فضل اي بقي وجود الاحتمال عن وجود
الاقتضا بمعني انه ذهب وجود الاقتضا وبقي وجود الاحتمال ثم اورد النفي علي وجود الاحتمال فكان
وجود الاقتضا بالنفي اعرق وهذا علي منوال ما في شرح المفتاح للسيد الشريف رحمه الله تعالي
وقوله وان جعل الخ اي انه لا يقتضي التكرار ولا يحتمله وان خصص بالوصف نحو قوله تعالي اقم الصلاة لدلوك
الشمس او علق بالشرط نحو قوله تعالي وان كنتم جنبا فاطهروا لان التكرار في امثال ذلك انما لزم من تجدد السبب

بيان المشروط

المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر او المعلق بالشرط او المقيد بالوصف اذ لا يلزم تكرار المشروط بتكرار
الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب اذ يقتضي وجود المسبب فان قلت
الكلام في الامر المطلق وما ذكر مقيد فلا يكون مما نحن فيه قلت قد سبق ان المراد بالمطلق المجرد عن
قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن
جميع ذلك كما في التلويح فالواو في قوله وان وجد هي الواو الداخلة على الشرط المدلول على جوابه
بما قبله من الكلام اذا كان ضد الشرط المذكور اولى بالاستلزام للسابق الذي هو كالعوض عن الجزا
كقولك لا اهين زيدا وان شتمني فقيل انها للحال والعامل فيه ما تقدم من الكلام وان فيه ليست لقصد التعليق
في الاستقبال ولذا تسمعهم يقولون انها للتاكيد وقيل الواو للعطف على محذوف هو ضد الشرط المذكور والتقدير
ههنا ان الامر لا يحتمل التكرار فضلا عن اقتضائه اذا لم يجعل مخصصا بالوصف او معلقا بالشرط او جعل
وقوله بل على الاقل اطلق الخ يعني ان مفهوم الامر يقع على الاقل الذي هو بعض ما يصدق عليه جنس الفعل المامور
به وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل بالنية كل افراد الجنس من حيث ان ذلك فرد اعتباري اعني المجموع
من حيث هو فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من اجناس التصرفات وكثرة
الاجزا والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية فاذا قال لها طلقي نفسك يقع على الفرد الحقيقي اعني طلقة
واحدة بلا نية الا ان ينوي الثلاث فيقع الثلاث ان طلقت نفسها ثلاثا لانها محتمل اللفظ فيثبت بالنية ولا تصح نية الثنتين
كما قال لا نية الثنتين الا في الامة فذا طلاقها لذاك عمه ٨٠ بلغ مقابله
يعني لو قال لها طلقي نفسك ونوى الثنتين وطلقت ثنتين لا يقع الا واحدة لما عرفت ان موجبه الواحد
الحقيقي ويحتمل الكل باعتبار الوحدة الاعتبارية فلو نوى اثنتين لغت نيته لانه ليس موجب اللفظ
ولا محتمله قال في التلويح فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك ثنتين قلنا لا
نسلم انه تفسير بل هو تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ فلذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع
كان الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد
لم يقع شيء انتهى قال القاآني وهو مشكل لانه اذا كان موجبه الواحد فكيف يكون اقترانه به
تغييرا بل يكون تقريرا ح فقيل في جوابه بان موجب الامر واحد اقتضائي لا يقبل التوكيد على ان
موجب العدد نطقي لم يتقدم عليه مماثل ولا مرادف ليكون توكيدا لفظيا وليس هو من الفاظ
التوكيد المعنوي ليكون توكيدا معنويا فاذا انتفى التوكيد والتقرير تعين التاسيس والتغيير
وفيه انهم صرحوا بان موجب الامر ثابت لغة لا اقتضاء وانه بمنزلة الملفوظ حتى يصح حمله
على الواحد الحقيقي والاعتباري وانه لا يعم كما اذا كان مذكورا وانه بمنزلة الملفوظ حتى فرقوا
بين طلقي وطلقتك حيث صح نية الثلاث في الاول دون الثاني بان طلقتك يدل لغة على
مصدر ماض فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع
اثبت لتصحيحه مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشا التطليق فصارت
دلالته على هذا المصدر اقتضا لا لغة ولا كذلك طلقي فانتفا المماثلة ممنوع ومجرد كون
هذا ضمنيا لا يمنع التاكيد لاجماعهم على التاكيد في مثل كلا كلا وبهذا يظهر ان ما قيل في
الجواب ايضا من ان موجب الامر الواحد الغير المذكور لان الصيغة تقع على الفرد الحقيقي
من غير ذكره فيكون ذكره تغييرا لحكمه فلذا اضيف الوقوع اليه لا الى الصيغة محل نظر

محل نظر اذ مجرد تاكيد المصدر الضمني بالذكري الصريح لا يعد تغييرا كما في مثل اكلت اكلا
بل الاحسن في الجواب ما ذكره بعض الفضلا من انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع
له في اللغة لانه مخالف للاجماع بل انه يستعمل عرفا في الجنس من حيث تحققه في ضمن الواحد ضرورة
ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجوده ولما كان الواحد ادني ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد
دليل علي ازيد منه صار موجبه عرفا فمتي اقتصر المتكلم علي المصدر علم ان المراد موجبه العرفي واذا زاد
عليه العدد علم ان المراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير وتبديل انتهي
ويؤيده ما صرح به في التوضيح في بحث الاقتضا من ان المصادر التي في ضمن الفعل يراد بها الماهيات
وان لا دلالة في الفعل علي الفرد لكن تعليل صاحب المنار وغيره ذلك بان التوحد مراعي في الفاظ الوحدان
كما سياتي لا يلايمه كما لا يخفي واما ما اورد عليه من انه انما يصح لو كان المراد نفس المسمي دون الفرد
وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالي فتحرير رقبة فرد من افراد هذا المفهوم من غير تقييد بشيء
من العوارض فغير وارد اذ قد عرفت ان المصدر الذي في ضمن الفعل ليس كاسم الجنس الصريح حتي يقال
انه للفرد دون نفس المسمي لما سمعت عن التوضيح وبعد فالموضع مطمح نظر وقوله الا في الامة يعني انه
يصح فيها نية الثنتين ان قال لها طلقي نفسك لان ذلك جنس طلاقها فلذا عممه اي اراد به جميع
افراد الجنس من حيث الوحدة الاعتبارية

والسر ان الامر لا شك اختصر   من طلب الفعل الذي به امر
بالمصدر الفرد بلا تعدد   والفرد مبني علي التوحد
وانه يكون بالفردية   طورًا وطورًا كان بالجنسية
وان من ذين المثني يبعد   لكنما التكرار حيث يقصد
من العبادات فبالاسباب   وليس بالامر علي الصواب

يعني ان السر في ان الامر لا يحتمل التكرار وان موجبه الواحد الحقيقي وانه يحتمل الواحد الاعتباري
بالنية ان الامر اي صيغته مختصرة من طلب الفعل المامور به بلفظ المصدر الذي هو فرد لا تعدد
فيه فاضرب مختصر من اطلب منك ضربا وهو فرد وبين الفرد والعدد تناف لان العدد مركب والفرد
ما لا تركب فيه وانما قدرنا المصدر منكرا لان الفعل مركب من الزمان والمصدر واما اللام فبمعني
آخر علي انه لو قدر معرفا فلا دليل فيه علي التكرار كما استدل به الشافعي رحمه الله تعالي فان المعرف
بلام الجنس كالمنكر والفرد ينبي عن التوحد اي عن الوحده حقيقيه او اعتباريه كما قدمنا والمثني
بمراحل عن ذلك فالبا في قوله بالمصدر متعلقه بالطلب والمراد بالمصدر لفظه وهذا علي وفق
ما في المنار وغيره واعترضه القاآني بانه ان اريد ان المصدر موضوع للفرد من حيث هو
فممنوع بل للطبيعة مطلقا من غير وحدة ولا كثرة باطباق اهل العربيه حتي قال الزمخشري
في تفسير قوله تعالي كانتا رتقا ان الرتق صالح لان يقع موقع مرتوقتين لانه مصدر
وان اريد ان لفظة فرد بمعني انه ليس بتثنية ولا جمعا فمسلم لكن ذلك لا ينافي احتمال العدد
حقيقة وانما ينافي ذلك لو لم يكن موضوعا للجنس كالولد والطفل والانسان قال تعالي يخرجكم
طفلا والطفل الذين لم يظهروا وثبوت الامتثال بالمره لا يكون حجة علي فردية المدلول لما انه
عند الاطلاق ينصرف الي الواحد لتيقنه والنزاع في جواز ارادة العدد والتكرار وقوله

لكنما التكرار الخ جواب عما استدل به القايل بانه يفيد التكرار اذا كان مخصصا بالوصف
او معلقا بالشرط بان التكرار انما لزم من تكرر الاسباب لا من الاوامر فان الشرط فيها في معني
العله والوصف فيها علة والمعلول يتكرر بتكرار العله فالتكرار في الاداء لا يكون بدون تكرار
السبب لنفس الوجوب وح يكون التكرار في الادا بضرورة تكرار السبب فلا يكون بالامر وسيجي
الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الادا ان شاء الله تعالي والحاصل ان التكرار في امثال ذلك
مسلم لكن ليس ذلك من صيغة الامر ولا يشكل هذا بما اذا قال الرجل لزوجته ان دخلت الدار
فانت طالق او قال لعبده الاسود انت حر لسوادك حيث لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول
ولا يعتق من وجد فيه علة السواد من ساير عبيده لان ذلك من باب التشريع والشارع اذا جعل
شيا علة لحكم لزم من تكرر العله تكرر الحكم باجماع القايسين ولا كذا العبد المكلف فظهر من هذا
ان التكرار ليس مستفادا من نفس اللفظ بل مستفادا من الامر بالقياس حتي قال العلامه الرازي
ان من قال بالتكرار عني انه يفيده قياسا ومن نفاه عني ان نفس اللفظ لا يفيده فلا مخالفة بين المذهبين

كمصدر اسم فاعل في ذا الصدد   فالفرد مدلول له دون العدد
فمرة في سارق وسارقه   كما به الايات حقا ناطقه
لذا بفعل واحد لا يقطع   الا يد واحدة فيردع

يعني ان المصدر الذي في ضمن الامر كالمصدر الذي في ضمن اسم الفاعل في الصدد الذي نحن فيه
فان مدلوله الفرد ايضا لا العدد كساير اسماء الاجناس ووقعت العباره في المغني هكذا وعلي هذا
اسم الفاعل يدل علي المصدر ولا يحتمل العدد ومثل ذلك عبارة فخر الاسلام فقيل ان ظاهرها
غير مستقيم لان الضمير في لا يحتمل ان رجع الي اسم الفاعل لم يبق له تعلق بالمقصود اذ المقصود
ان مصدره كمصدر الامر لا يحتمل العدد لا هو نفسه وان رجع الي المصدر خلت جملة الخبر عن الضمير
فيحتاج في التصحيح الي جعل اللام في المصدر عوضا عن المضاف اليه حتي يكون التقدير ولا يحتمل
مصدره فيؤل الي ما ذكرنا وحاصله ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة
المصدر الذي يدل عليه الامر فمعني السارق الذي سرق سرقه واحدة ولا يجوز ان يراد
الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا نوقف قطع السارق علي اخر الحياة اذ لا يعلم تحقق
جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحده قطع يد واحده بالاجماع
فالمعني الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة تقطع من كل منهما يد واحده وهي اليمني بدليل الاجماع
والسنة قولا وفعلا وقراة ابن مسعود ايمانهما فلا يكون قطع اليسري مرادا اصلا ولا يمكن تكرر
الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا لبقا المحل وهو البدن
ولا يرد ان اسم الفاعل كالسارق عام وعمومه يقتضي عموم مصدره ضرورة امتناع
قيام الواحد الحقيقي بالمجموع لان المراد وحدة المصدر بالنسبة الي كل فرد من افراد السارق
مثلا ولا يرد عليه ايضا ان ظاهره يدل علي انه لا يقطع من سرق سرقات متعدده قبل ان يقطع
لانه يفهم قطعه بطريق الدلاله بل بطريق العباره لتحقق السرقه في ضمن السرقات او نقول
ثبت القطع فيه بالاجماع فحاصل المذهب عندنا ان من سرق سرقة تقطع يمينه فان عاد لا تقطع
يده اليسري لان النص لا يتنا ولها بل تقطع رجله اليسري بالسنه فان عاد ثالثا يحبس حتي

يحبس حتي يتوب وهذا بالسنة ايضا وذهب الشافعي رحمه الله الي انه ان عاد ثالثا تقطع يده اليسري وفي الرابعة رجله اليمني لقوله عليه الصلاة والسلام من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولان الايدي في الاية جمع عام متناول لليمني واليسري وفي حملها علي اليمني ابطال الاطلاق في الايدي وصيغة الجمع لان لهما يمينين لا ايمان وذلك يجري مجري النسخ عندكم وجوابه ان ما ذكره من الحديث معارض بما روي ان عليا رضي الله تعالي عنه كان لا يزيد علي ان يقطع للسارق يدا ورجلا فاذا اتي به بعد ذلك قال اني لاستحي من ربي ان ادعه لا يتطهر للصلاه ولكن احبسه وقد روي ان عمر استشار الصحابه فيه فاجمعوا علي ما قال علي رضي الله تعالي عنهم والموقوف في مثله كالمرفوع لانه لا يهتدي اليه الراي وقراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها علي ان النص لو كان باقيا علي عمومه تعين قطع اليد في المرة الثانيه دون الرجل لانه مع بقاء النص لا يجوز العدول الي غيره واما قوله يجري مجري النسخ عندكم فتمسك بالالزام في مقام الاستدلال وهو غير مفيد وان افاد في مقام المنع لانه لا يري ذلك كما سياتي ان شاء الله تعالي ولا نسلم ان في اطلاق الايدي علي يمني السارق والسارقه ابطال صيغة الجمع كيف وهو جايز علي ما عرف من القاعده اللغويه وهي ان تثنية الاثنين من اثنين اذا كانا جزئين مما اضيفا اليه تكون بصيغة الجمع قال الله تعالي فقد صغت قلوبكما كذا قرره بعض الافاضل

وحكمه الاداء والقضاء نوعان ليس فيهما امتراء

اي حكم الفعل الواجب بالامر وهو المامور به والمراد الحكم الشرعي بمعني الصفه اي صفة الفعل الواجب بالامر فالاضافة لادني ملابسه اي صفة الفعل الواجب بالامر الادا والقضا وهما نوعان لا امترا فيهما ثم شرع في تعريفهما فقال

تسليم عين الواجب الاداء تسليم مثل الواجب القضاء ٩٠

يعني ان الادا تسليم عين الواجب بالامر والقضا تسليم مثل الواجب وهذا كما وقع في مختصر الاخسيكثي وفي المغني الادا تسليم عين الواجب بسببه الي مستحقه والقضا تسليم مثل الواجب بالسبب الي مستحقه فذكر بعض الفضلا انه لا حاجة الي القيد الاخير لان ادا ما وجب انما يسمي تسليما اذا سلمه الي مستحقه لان السلام فذح تحصل وهو مشتق منها فلذا لم يغيره به وكذا الواجب بالسبب ليس احترازا عن شيء اذ الواجب انما يكون بالسبب لا بالامر وانما هو اشارة الي المغايره بين نفس الوجوب الثابت بالسبب وبين وجوب الاداء الثابت بالامر كما ذكره القاآني في شرح المغني فلذا لم نقيد به ووجه المغايره كما سياتي ان للفعل معني مصدريا هو الايقاع ومعني حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصه فلزوم وقوعها هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب الادا فلزوم المال وثبوته في الزمه وجوب ولزوم تسليمه الي من له الحق وجوب ادا واستشكل قولهم تسليم عين الواجب بانه كيف يمكن تسليم الواجب وهو وصف في الزمه لا يقبل التصرف من العبد واجاب الشارحون بانه لما اشغل الشرع ذمة المكلف بالواجب ثم امره بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الزمه حكم ذلك الواجب كانه عينه والا كان تكليفا بما ليس في الوسع وفخر الاسلام البزدوي عرف الادا بانه تسليم نفس الواجب بالامر وتبعه صاحب المنار قال صاحب الكشف البا يعني في قوله بالامر للسببيه وهي تتعلق بالواجب لا بالتسليم كما زعمه البعض واضافة الواجب الي الامر توسع لان الوجوب بالسبب ووجوب الادا بالامر ثم اجاب عن اشكال التسليم

عين صح

بما نقلناه عن الشارحين ثم قال او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلاة مثلا وبه يحصل فراغ الذمه وهو يمكن التسليم انتهي وعلي ما ذكره من الوجه الاخير يكون حاصل التعريف ان الادا تسليم الفعل اعني الايقاع الواجب بالامر لما عرفت ان الواجب بالامر انما هو الايقاع وح يكون المراد من تسليم الفعل اخراجه من العدم الي الوجود والاتيان به لما ان تسليم كل شي بحسبه ثم علي ما ذكره صاحب الكشف من التوجيهين تتمشي عبارة المنار ممن فسر من شراحه تسليم عين الواجب باخراجه من العدم الي الوجود ثم قال ان قوله بالامر اشارة الي ان المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمه قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب وفرع علي هذا سقوط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف في الذمه ثم استشكل تسليم الافعال واجاب بان لها حكم الجواهر شرعا ولذا توصف بالبقاء ثم استشكل تسليم العين بانه كيف يتصور والديون تقضي بامثالها واجاب بان العينيه والمثليه ليست بالقياس الي ما في الذمه بل بالقياس الي ما علم من الامر فان الماتي به ان كان عين ما علم فهو الادا فقد اختلفت عليه الشئون لان ما في المنار ان حمل علي اول وجهي الكشف من التوسع فالواجب هو ما في الذمه فلا يسقط ما ذكر سقوطه بجعل ما يحصل به فراغ الذمه كانه عين ذلك الواجب في الذمه وان حمل علي ثانيهما كما هو الظاهر من عبارته فلا ورود لسوال تسليم الافعال حيث كان المراد علي هذا الاتيان بها واخراجها من العدم وهو يمكن لا يحتاج الي تمحل كما سمعت عن الكشف ولا لسوال تسليم العين بعد ما اريد بتسليم الواجب الاتيان بالفعل الذي هو يمكن التسليم نعم العينيه والمثليه بالقياس الي ما علم بالامر لا ما يثبت بالسبب في الذمه كما ذكره في التلويح ففعل صلاة الظهر في وقتها اداء لانه الذي علم بالامر وفعلها في غير وقتها قضا لانه مثل ما علم بالامر وكذا ايتا الزكاة في اي وقت كان اداء لانه الذي علم بالامر وكذا اداء الدين يعد من قسم الاداء اذ هو ما يعلم من الامر اذا قيل اد دينك مثلا وان كانت الديون تقضي بامثالها اذ لا طريق لادايه سوى هذا الامر وهو المعلوم من الامر ولذا عده فخر الاسلام اداء كاملا وعد اعطا المثل صورة ومعني في باب القروض قضا لا اداء اذ كان رد عين ما قبض ممكنا في القرض دون الدين ولم يقيد الادا بالوقت ليعم غير الموقت كالزكاة والكفارات حيث يقال ادى زكاة ماله وطعام كفارته وانما اخذ الواجب في تعريف القضا لان النفل لا يقضي بالترك لانه غير مضمون اما اذا شرع فيه فافسده فانه يقضي لانه صار واجبا بالشروع ولم يذكر الاعادة لما في بعض شروح المغني من انها ان كانت واجبه بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القراة او ركنا آخر فهي داخله في الادا او القضا لان الفعل الاول لما فسد التحق بالعدم وكان الاعتبار للثاني فان اداه في الوقت كان ادا وبعده كان قضا وان وقع الفعل ناقصا لا فاسدا بان ترك شيئا يوجب سجود السهو فلا يكون مما وجب بالامر والكلام فيه ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثاني فكان بمنزلة الجبر بسجود السهو وهذا بناء علي انه اذا اتي بالمامور به علي وجه الكراهه او الحرمة يخرج عن العهدة علي القول الاصح كالحاج اذا طاف محدثا

كل لكل وارد مجازا   فذكره القضا شرعا جازا
في موضع الادا مثل العكس   كمن نوي اداظهر امس

يعني ان كل واحد من الاداء والقضا يطلق علي الاخر مجاز التباين معنييهما مع اشتراكهما في تسليم

ما هو ثابت في الذمه ووصف لها لا الافعال التي هي الاتيان بها واذا اريد بتسليم الواجب الاتيان بهذه الافعال الثابتة بالامر وايجادها وهو ... فلا ورود لذلك السوال اذ الممتنع انما هو تسليم عين ما وجب في الذمه بالسبب لا تسليم عين ما ثبت بالامر كفعل الصلاة في وقتها وايتاء ربع العشر ولا ورود لسوال اعراض ان الافعال تسليمها فكيف يتصور بعد ما اريد بتسليم الواجب الاتيان به وايجاده ولا السوال كيف يتصور تسليم العين والديون تقضي بامثالها لما ذكرنا من ان المراد الاتيان بالفعل الثابت بالامر وايجاده وان كان ما ذكره من ان العينيه والمثليه بالقياس الي ما علم بالامر لا ما يثبت في الذمه بالسبب صحيحا كما بينا من فعل صلاة الظهر في وقتها وغير وقتها فتامل منه

في تسليم الشي الي من يستحقه وفي اسقاط الواجب فجاز ان يذكر القضا في موضع الادا كما اذا قال
نويت ان اقضي الظهر الوقتية مثل عكسه وهو ان يذكر الادا في موضع القضا كذكر من نوي اداء
ظهر امس قايلا نويت اداء ظهر امس فهو مجاز شرعي واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضا
حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الادا مجاز في تسليم
المثل لانه ينبي عن شدة الرعاية والاستقصا في الخروج مما لزمه وذلك بتسليم العين
دون المثل كذا في التلويح ووقعت العبارة في المنار هكذا ويستعمل احدهما مكان الاخر
مجازا حتي يجوز الادا بنية القضا وبالعكس فقال ابن نجيم رحمه الله تعالي في شرحه ان هذا
التفريع غير صحيح لان الكلام في اطلاق لفظ علي معني ولا لفظ ههنا وان ضم اليه الذكر
اللساني فكذلك لانه يكون اراد بكل لفظ حقيقته وليس كلامنا فيه واما جوازه فباعتبار
انه اتي باصل النية ولكنه اخطا في الظن ومثله عفو انتهي وانت خبير بان التفريع علي كون
ذلك مجازا صريح في ارادة التلفظ بالنية فيهما حسبما مثلنا به لظهور ان المجاز من اقسام
اللفظ وفي ان المراد نية ادا ما هو اداء في نفس الامر بالتلفظ بنية القضا وكذا العكس
لانه يكون صح مجازا واما ما ذكره من الاتيان باصل النيه والخطا في الظن فان لم تكن النيه فيه مقرونه
باللفظ فهو لا حقيقة ولا مجاز وان كانت فهو حقيقة لا مجاز فلا يكون مرادا ههنا قال المحقق
الهندي في شرح المغني ما ملخصه والحاصل ان اطلاق لفظ الادا علي معني القضا كنويت ان اودي
ظهر الامس وعكسه كنويت ان اقضي الظهر الوقتيه جايز واما نية من نوي اداء ظهر اليوم بعد خروج
الوقت علي ظن ان الوقت باق ونية الاسير الذي اشتبه عليه رمضان فتحري شهرا فصامه
بنية الادا فوقع صومه بعد رمضان وعكسه كنية من نوي قضا الظهر علي ان الوقت قد خرج وهو
لم يخرج بعد ونية الاسير الذي صام رمضان بنية القضا علي ظن انه مضي فليس مبنيا علي هذا الاصل
لانه ان اقتصر علي قصد القلب فلا اشكال لان كلامنا في اطلاق اللفظ ولم يوجد وان ضم اليه الذكر اللساني
فكذلك لانه اريد بكل لفظ حقيقته وليس كلامنا فيه انتهي وبالجملة ففي عبارة المنار تسامح لظهور المراد

ثم القضاء واجب بما وجب به الاداء في الاصح المنتخب

يعني ان القضا يجب بما يجب به الادا في القول الاصح المنتخب من اقوال اصحابنا المحققين وبعض
اصحاب الشافعي رحمهم الله تعالي وذهب العراقيون من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي رحمهم الله تعالي
الي انه يكون بسبب جديد وهذا الخلاف في القضا بمثل معقول واما القضا بمثل غير معقول فلا خلاف
في انه يكون بسبب جديد وجه الثاني ان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة بالشرع بخلاف
القياس فلا يمكن اقامة مثل هذا الفعل في وقت اخر مقامه بالقياس كما في الجمعه فان اقامة الخطبه
مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت فاذا مضي شرف الوقت لا يعلم للفعل مثل
الا بنص جديد اذ لا مدخل للراي في مقادير العبادات واثبات المماثله بينهما وانما سمي ذلك قضا
وان كان بامر جديد لانه استدراك لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتدا ووجه الاول وهو
ما عليه المحققون ان الفعل الواجب في وقته بدليله لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال
ان الفعل مثلا من عند المكلف بصرفه الي ما وجب عليه لان خروج الوقت مقرر ترك الامتثال
وهو يقرر ما عليه من العهده وانما قلنا من عند المكلف احترازا عن مثل الجمعه حيث لم تشرع

اقامة الخطبة مقام الركعتين في غير ذلك الوقت والواجب بصفة انما لا يبقي بدونها اذا كانت الصفة مقصودة والمقصود من العبادات انما هو تعظيم الله تعالي ومخالفة الهوي وذلك يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم علي الوقت لامتناع تقدم المسبب علي السبب اذ الوقت هو سبب الوجوب ولا وجوب قبله فان قلت الثابت بدليل يقابل بالمثل او الضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد بقوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وثبت تحقق الاثم بالعمد بالنص والاجماع فان قيل وجوب قضا الصوم ثبت بالنص وهو قوله سبحانه فعدة من ايام اخر وكذا قضا الصلاة بقوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ووجوب قضا غيرهما من الواجبات فبالقياس فيكون القضا بسبب جديد قلنا لا نسلم ان النص لايجاب القضا بل للاعلام ببقا الواجب وسقوط شرف الوقت لا الي مثل وضمان فيما اذا كان بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقا وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقا وجوب الصوم والصلاة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق كذا قال العلامة التفتازاني في التلويح وفي شرح العضد وحواشيه ان هذا الاختلاف مبني علي الاختلاف في اصل وهو انا اذا قلنا صم يوم الخميس فلا ريب انا قد تعقلنا امرين وتلفظنا بلفظين واما ان المامور به في الخارج هذان الامران او شيء واحد فمختلف فيه فان قلنا انه بسيط خارجا يكون القضا بامر جديد وان قلنا انه مركب يكون القضا بالامر الاول لانه اقتضي شيئين في الخارج فان انتفي احدهما يبقي الاخر والحق هو الاول لان هذا ناظر الي اختلافهم في ان النوع الاضافي هل يجب ان يكون مركبا في الخارج كما هو مركب في العقل اولا والحق فيه انه ليس مركبا في الخارج والا امتنع حمل الجنس او الفصل عليه لان الحمل يقتضي اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي لئلا يكون نحكما باتحاد الاثنين فيكذب علي ان القول بانه اذا انتفي احدهما يبقي الاخر ممنوع لجواز ان يكون مشروطا بالاخر فينتفي بانتفايه

وناذر اعتكاف هذا الشهر شهر الصيام ما وفي بالنذر
بل صامه لكنه لم يعتكف فيه القضا واجب كما عرف
بصوم المقصود ليس ما وجب عليه موذنا بتجديد السبب
وانما الوجوب في ذا الحال لعود شرطه علي الكمال

جواب سؤال تقريره انكم قلتم ان من نذر اعتكاف شهر رمضان قايلا لله علي ان اعتكف هذا الشهر ثم صامه ولم يعتكف انه يجب عليه قضا الاعتكاف بصوم مقصود ولا يجوز قضاه في رمضان اخر وهذا مخالف للاصل الذي ذكرتم من ان القضا يجب بما يجب به الادا لانه لو كان القضا بالسبب الاول لكان الحكم اما سقوط القضا راسا كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر لهذا النذر في ايجاب الصوم لكون الصوم مضافا الي رمضان ولا يمكن ايجاب القضا بلا صوم اذ لا اعتكاف الا بالصوم ولا يمكن ايجاب الصوم لانه يزيد علي ما التزمه واما جواز القضا في رمضان اخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل ما التزمه لوجود شرف الوقت فيه ايضا فعلم ان ذلك بسبب جديد وهو التفويت لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب الوجوب بمنزلة نص مقصود عند القايل بالسبب الجديد

بلغ مقابله

بالسبب الجديد في القضا وتقرير الجواب ان الاعتكاف الواجب من حيث هو يقتضي صوما
للاعتكاف اثر في ايجابه لان الصوم شرط والشرط تابع للمشروط في الوجوب والسقوط اذ ما
لا يتوسل الي الواجب الا به وهو شرط شرعي مقدور عليه يجب لوجوبه تبعا له غير انه
امتنع وجوب الصوم قصدا بعارض شرف الوقت واتصال الاعتكاف بوقت شريف
لا يقبل ايجاب الصوم من عند العبد وفي ذلك زيادة فضيلة لهذا الاعتكاف وقد فات ذلك
بفوات الوقت اصلا لانه لا يتمكن من اكتساب مثله الا بادراك العام القابل وهو مشكوك
لاستوا الحياه والممات في هذه المده فلا يثبت فبقي الاعتكاف مضمونا في الذمه باطلاق ما
يوجب الاعتكاف اذ صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض اعني شرف الوقت وموجب الاعتكاف
المطلق هو الصوم المقصود فعاد شرطه الي الكمال الاصلي وهو وجوبه بصوم مقصود فلم يتادّ
في رمضان الثاني كما لو كان النذر مطلقا ابتدا فان قلت الشرط يراعي وجوده ولا يجب كونه
مقصودا كما لو توضا للتبرد حيث تجوز به الصلاه ورمضان الثاني علي هذه الصفه قلنا
الصوم وان كان شرطا للاعتكاف لكنه عبادة مقصودة في نفسه لانه يجب لعينه ايضا كصوم
رمضان فلم يكن شرطا محضا بل هو في نفسه عبادة مقصودة الا تري الي ما ذكروا في الفرق بين
شرطية الصوم للاعتكاف المنذور وشرطية الوضو للصلاه المنذوره ان الاعتكاف موجب لصوم
مبتدا والصلاة ليست موجبه لوضو مبتدا وان ايجاب العبد معتبر بايجاب الرب تعالي والمنذور
يجب ان يكون له من جنسه قربة واجبة منه تعالي في الشرع وليس للاعتكاف قربة من جنسه
وانما صح النذر به الحاقا له بالصوم باعتبار انه شرطه فالتزامه التزامه فكان الصوم اصلا
مقصودا من هذا الوجه ولا كذا الصلاة المنذوره مع الوضو اذ لها واجب من جنسها فلا
يعتبر ان ايجابها ايجاب للوضو وانما كان الصوم في رمضان الاول مجزيا عنه للضروره لتعينه
للاعتكاف بالنذر ولا كذا رمضان الثاني وهذا الجواب احسن مما قيل ان حدوث صفة الكمال
منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا اذ علي تسليم كونه شرطا لا يجب مقصودا للخصم
ان يمنع حدوث صفة الكمال فتدبر هذا وانما قيد بقوله بل صامه لانه لو فوّت الصوم والاعتكاف
جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضا هذا الصوم لبقا اتصال الاعتكاف بصوم الشهر
حكما لا تصاله بخلفه وكان قضا بمثل ما اوجب السبب الاول وقوله ليس ما وجب الخ يعني ان
وجوب الصوم المقصود في قضا هذا الاعتكاف لعود شرطه علي الكمال حيث فات عارض شرف
الوقت فكان هذا الصوم المقصود موجبا للسبب الاول وهو النذر لا بسبب جديد وهو التفويت
والدليل عليه انه يجب ايضا بالفوات حيث لا تفويت كما اذا عرض له مرض يمنع من الاعتكاف
دون الصوم كالاسهال حيث يجب القضا بصوم مقصود اتفاقا

ثم الادا كامل كالطاعه بفعله الصلاة بالجماعه
وقاصر مثل الذي بها انفرد ومشبه القضا ثالثا يعد

يعني ان الادا انواع فمنه كامل وهو ما كان مستجمعًا لجميع الاوصاف المشروعه كالصلاة
بالجماعه بان يوديها كلها بالجماعه فيما شرعت الجماعة فيه كالمكتوبات والعيدين والوتر في رمضان

والتراويح لا في ما لم تكن مشروعة فيه اذ يكون ح صفة قصور كالاصبع الزايده ومنه قاصر كصلاة المنفرد لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعه ومنه ما هو مشبه القضا وهو ثالث الاقسام ثم مثل له بقوله

كلاحق اذ فعله اداء   يكون وهو يشبه القضاء ١٠٠
من بعد ما امامه اداها   فالفرض ان اقامة نواها
من بعده ليس له تغير   فهذه ثلاثة تقرر

اي مشبه القضا كفعل اللاحق بعد ان ادي الامام الصلاة واللاحق هو الذي ادرك اول الصلاة بالجماعه وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث فتوضا وجاء بعد فراغه واتم صلاته ففعله اداء لبقا الوقت ويشبه القضا لفوات ما التزمه من الادا مع الامام بخلاف المسبوق وهو من فاته اول الصلاة وجملة القول ان المصلي ثلاثة انواع مقتد ومنفرد وامام والمقتدي ثلاثة اصناف مدرك ولاحق ومسبوق فاد المدرك والامام كامل لانه ما ترك شيا من المشروعات واد المنفرد والمسبوق قاصر لان المنفرد ترك الجماعه في الكل والمسبوق تركها فيما سبق فيه لانه منفرد فيه لانه بالاقتدا التزم متابعة الامام فيما بقي من صلاته لا فيما مضي لان ذلك لا يتصور ولذا يجب عليه القراة ويسجد للسهو وتسمية المسبوق قاضيا في قوله عليه الصلاة والسلام وما فاتكم فاقضوا مجاز لما فيه من اسقاط الواجب او باعتبار حال الامام فلا ينافي تسميته موديا باعتبار الوقت ولا كذا اللاحق بعد فراغ الامام لانه التزم الادا مع الامام حيث احرم معه فكان كالقاضي لما فاته مع الامام ولم يجعل علي العكس اي قضا يشبه الادا لان الادا باعتبار اصل الفعل لصدق تعريف الادا عليه وهو باعتبار الوصف التابع يشبه القضا وقوله فالفرض ان اقامة نواها الخ تفريع علي كونه مشبه القضا يعني ان نوي اللاحق الاقامه بعد ان ادي الامام الصلاة وفرغ منها ففرض اللاحق لا يتغير عما كان عليه وذلك كما اذا اقتدي مسافر بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام ونوي الاقامة اي في موضعها حسبما هو المعروف في الفروع او سبقه الحدث فتوضا وعاد وقد فرغ الامام ونوي الاقامه فان فرضه لا يتغير الي الاربع لانه بمنزلة القاضي بعد الوقت فلا يوثر في فعله نية الاقامه اذ النية انما تغير في الادا لانه محل التغير دون القضا لتقرره كما عرف في الفروع ومثل هذا اذا كان مصره قريبا فدخل مصره بعد ما انتبه او بعد ما سبقه الحدث لانه يصير مقيما بدون النيه فلا يتغير فرضه ايضا وبهذا عرفت ان من قال في شرح قول صاحب المنار حتي لا يتغير فرضه بنية الاقامه ان المسئله مصوره في مسافر اقتدي بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الي مصره فتوضا او نوي الاقامة بعد فراغ امامه فقد تسامح اذ الدخول الي مصره غير محتاج الي نية الاقامه فكيف يكون بيانا لما في عبارة المتن وكذا انتباهه بعد فراغ الامام اذ نوي الاقامة كاف بدون ان يعقبه الحدث كما بينا هذا واما اذا نوي اللاحق الاقامة قبل فراغ الامام فان فرضه يتغير الي الاربع لان شبه القضا في فعله انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد لان الامام اذا فرغ صارت صلاته بحيث لا يوثر فيها المغير فكذا ما بني عليها واما اذا لم يفرغ فصلاته قابله للتغيير بالمغير فكذا صلاة التبع اذ يجوز ان يكون صلاته علي خلاف وصف صلاة الامام في الابتدا

في الابتدا كاقتدا المقيم بالمسافر ففي البقا اسهل وكما اعتبر شبه القضا ههنا اعتبر معني الادا فيما
اذا احدث الرجل والمراة خلف الامام فتوضا او قد فرغ الامام فحاذته في ادا ما فاتهما حيث فسدت
صلاته لانه في الحكم خلف الامام حتي لا تلزمه القراة وسجدة السهو فصارت محاذاتها بعد فراغ الامام
كمحاذاتها حاله قبل حدوث الحدث ومن هذا يخرج الجواب عما قيل ان اللاحق اذا نوي الاقامة
بعد فراغ الامام متم حقيقة وبهذا الاعتبار ينبغي ان يتغير فرضه وباعتبار شبه القضا
لا يتغير فلم رجحتم الشبه علي الحقيقة لما سبق انا عملنا بالحقيقة والشبه في موضعين فلا
ترجيح واما ما قيل في الجواب بان هذا اي ما ذكره المعترض لا يسمي ترجيحا بل عملا بالشبهين
فلو عمل بما قال يكون اهدارا لجهة القضا بالكلية فمدفوع بانه ليس ههنا شبهان بل حقيقة
وشبه ولو سلم فليس في اعتبار الشبه في عدم التغير اعمال الشبهين بل احدهما فالوجه ما ذكرنا
والله سبحانه الموفق وقوله ثلاثة انواعه تقرير وتكملة لما ذكر من التقسيم وليعلم ان الادا
بالقسمة الاولي ينقسم الي نوعين ادا محض واداء يشبه القضا ثم المحض ينقسم الي نوعين
كامل وقاصر فيكون ثلاثة انواع لكن بالتقسيمين ثم هذه الانواع الثلاثة كما يتحقق في
حقوق الله تعالي اعني ما يكون مستحقة الله تعالي كالعبادات يتحقق ايضا في حقوق العباد اعني ما يكون مستحق العبد
كما قال وان منها رد عين ما غصب والرد بعد ما جني وما عطب
يعني ان من انواع الادا رد عين المغصوب علي الوصف الذي غصبه عليه وكذا تسليم عين
المبيع للمشتري علي الوصف الذي جري عليه العقد وذلك ادا كامل لانه تسليم عين الواجب في الحقيقة
وكذا تسليم بدل الصرف والمسلم فيه ادا كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشرع
اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يقبل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك
الواجب في الذمة كيلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام
ولئلا يلزم امتناع الجبر علي التسليم لان الاستبدال موقوف علي التراضي وكذا الحكم في ساير
الديون لان الديون انما تقضي بامثالها وهذا بخلاف القرض لان رد عين المقبوض ممكن
واما ما يقال من ان معني قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الي رب الدين صار ذلك
دينا في ذمته فتقاصا مثلا بمثل ففيه ان قضا الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت وهو
ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل علي هذا هو ما يثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه
بل علي نفس المودى علي انه لا يكون بين قضا الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره
بان تادية القرض قضا بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل كذا في التلويح وتعقبه
ابن نجيم بما في الذخيره في البيوع من ان رب المال لو وهب الدين بعد قضايه او ابراه براءة
اسقاط صح ويلزم رب الدين ان يرد ما قبض لان الدين باق في ذمة المشتري بعد القضا لانه لم
يقبض عين الواجب حتي لا يبقي في الذمه وانما قبض مثله فبقي ما في ذمته علي حاله الا ان المشتري
لا يطالب به لان له علي البايع مثل ذلك بالقضا فلو طالب البايع المشتري بالثمن لكان للمشتري
مطالبته ايضا فلا يفيد مطالبة كل منهما فعلم ان الثمن باق في ذمة المشتري بعد القضا انتهي
وهذا يقتضي ان قضا الدين ليس بادا اصلا لعدم سقوط الواجب به وقد اتفق الاصوليون علي انه
اداء وصرح الفقها ان الوكيل بقبض الدين وكيل بالمبادله وفرعوا عليه انه وكيل بالخصومه

بخلاف الوكيل بقبض العين وصرح الولوالجي ان الوكيل بقبض الدين لو اقر به بعد موت الموكل
لا يقبل الا ببينه لانه اقرار بما يوجب الضمان علي الميت لما فيه من المبادله ثم قال والحق ان فيه
معني اخذ عين الحق ومعني المثليه والمبادله والاصوليون نظروا الي الاول والفقها نظروا
الي الاول تارة بدليل جواز الاخذ بلا قضا ولا رضا اذا كان من جنس حقه وبدليل ان
للشريك مبادله الشريك في المقبوض وتارة الي الثاني كما في صورة الوكاله وصحة الابراء والهبه
والله سبحانه الهادي واما الادا القاصر في الدين فهو كما اذا اداه زيوفا جمع زيف وهو
ما يرده بيت المال ويروج بين التجار فهو ادا كلن من حيث فوات وصف الجوده قاصر
فرب الدين ان لم يعلم بذلك عند القبض فان كان قايما فله الرد وطلب الجياد وان هلك
في يده بطل حقه في الجوده بالكليه حتي لا يرجع علي المديون بشي كما في التلويح وقوله والرد
بعدما جني الخ مثال للادا القاصر اي هو كرد الغاصب العبد المغصوب بعد ان جني عنده
علي انسان في النفس او الطرف وكذا ان اتلف مال الغير فتعلق الضمان برقبته فكل ذلك
ادا قاصر لانه اداه لا علي الوصف الذي وجب فهو بمنزلة صلاة المنفرد فلوجود اصل
الادا قلنا ان هلك في يد المالك قبل الدفع الي ولي الجنايه او البيع بالدين يبرا الغاصب
ولوصف القصور قلنا اذا دفع الي ولي الجنايه او بيع في الدين رجع المالك بقيمته علي الغاصب
بلا خلاف كان الرد لم يوجد وكذلك تسليم البايع المبيع مشغولا بالدين او مباح الدم
فان هلك في يد المشتري لزمه الثمن لوجود اصل الادا وان قتل بالسبب الذي كان
به مباح الدم او بيع في الدين ففي الفصل الاول يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفه
رحمه الله تعالي وفي الثاني يرجع بكل الثمن بلا خلاف بلغ مقابلةً

وعبد غيره اذا امهرا   وسلم العبد عقيب ما اشترى
فالعرس بالقبو اجبرا توصف   وقبل تسليم له التصرّف

معطوف علي ما قبله لانه من انواع الادا وهو الادا الذي يشبه القضا اي منها تسليم عبد
غيره اذا سماه مهرا للزوجه وسلمه اليها بعد ما اشتراه فانه ادا يشبه القضا اما كونه
ادا فلانه تسليم عين ما وجب عليه بالتسمية واما صحة الادا فبالاجماع حتي وجب عليه
قيمة العبد عند العجز عن الادا لا مهر المثل وحيث كان ادا تجبر العروس علي قبوله لانه عين
ما وجب لها واما كونه شبيها بالقضا فمن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فصار بانتقاله
من ملك البايع الي الزوج كانه غير المسمي والدليل عليه ان عايشة رضي الله تعالي عنها قالت دخل النبي
عليه الصلاة والسلام والبرمة تفور بلحم فقرب اليه خبز وادم من ادام البيت فقال عليه الصلاة
والسلام الم ار برمة فيها لحم قالوا بلي يا رسول الله ولكن ذلك لحم تصدق به علي بريرة وانت
لا تاكل الصدقة فقال عليه الصلاة والسلام هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل تبدل الملك
باختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين وان كانت العين واحده وبريرة مولاة لعايشه
وهي من بني تميم لا من بني هاشم فلذا حلت لها الصدقه مع كونها صدقة التطوع اذ هي لحم في
غير ايام التضحيه وحرمتها مخصوصه بالنبي عليه الصلاة والسلام فكان العبد المسمي بسبب
تبدل الملك كانه غيره فكان تسليمه مشبها بالقضا من هذا الوجه فكان للزوج ان يتصرف

ان يتصرف في العبد قبل تسليمه الي الزوجة بما شاء من انواع التصرف كالاعتاق والكتابه والبيع والهبه لمصادفة ذلك ملكه والاستدلال علي تبدل العين بالسنه كما ذكرنا اولي مما يقال ان حكم الشرع علي شي بالحل والحرمه من حيث انه مملوك لا من حيث الذات والا كان لا يتغير كلحم الخنزير فاذا تعلق حكم شرعي بهذه الذات من حيث الاعتبار فتبدل الاعتبار تبدل المجموع لان المراد بالعين المجموع اي الذات مع الاعتبار لما في التلويح من ان العين المتصفه بالحل والحرمه يجوز ان يكون ذلك الشي بقيد المملوكيه وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات لثبوت الفرق بين المجموع والمقيد والحاصل انه لما كان تسليم هذا العبد ادا من وجه وقضا من وجه تفرع علي كونه ادا جبر الزوج علي التسليم اذا طلبت لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح خلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضا ثم ملكه البايع ثانيا حيث لا يجبر علي تسليمه الي المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع علي اجازة المستحق بحيث لم يجز بطل وانفسخ وتفرع علي كونه قضا ما ذكرنا من صحة تصرفات الزوج قبل التسليم وتفرع علي كون العبد مثل المسمي لا عينه حكما انه لو قضي القاضي علي الزوج بقيمة العبد للزوجه ثم ملك الزوج العبد لا يعود حق المراه في العين فلا يجبر علي التسليم ولا الزوجه علي القبول لان حقها قد انتقل من العين الي القيمه بالقضا ولو كان العبد بعد الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمي من كل وجه لعاد حقها فيه اذا كان القضا بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كما في المغصوب اذا عاد من اباق بعد قضا القاضي بالقيمه للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه

كذا القضاء فهو ذو اقسام بالمثل معقولا فكالصيام
للصوم والمثل الذي لا يعقل كفدية عن الصيام تبدل

يعني ان القضا ثلاثة انواع كالادا لانه اما قضا محض او قضا شبيه بالادا والمحض اما بمثل معقول او بمثل غير معقول فصارت الانواع ثلاثه وهي كما تتحقق في حقوق الله تعالي تتحقق في حقوق العباد ايضا والقضا بمثل معقول في حقوق الله تعالي كقضا الصوم بالصوم والصلاه بالصلاه لتحقق التماثل صورة ومعني والقضا بمثل غير معقول اي لا يدرك العقل كونه مثلا لا انه ينفيه اذ العقل من حجج الله تعالي وهي لا تتناقض وهو كفدية الصوم فانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني وثبوته بالنص علي القول بان معني قوله تعالي وعلي الذين يطيقونه علي الذين يصومونه جهدهم وطاقتهم وقيل بحذف حرف النفي اي لا يطيقونه كما يؤيده قراة لا يطيقونه واما علي القول بان الاية علي ظاهرها وانها منسوخة باطلاق قوله سبحانه فمن شهد منكم الشهر فليصمه فثبوت الفدية بالاجماع واما القسم الثالث فكما قال

ومشبه الادا مثل من قضي تكبير عيد في الركوع اذ مضي

يعني ان القضا الذي يشبه الادا فهو مثل فعل من قضي تكبيرات العيد في الركوع اذ مضي فعل ذلك من الامام فانه اذا ادرك الامام في الركوع من صلاة العيد وخاف ان يرفع الامام راسه لو اشتغل بالتكبيرات فانه يكبر للافتتاح ثم يكبر للركوع ويركع ويأتي بتكبيرات العيد في الركوع لكن من غير رفع يد لان الرفع ووضع الكف علي الركبه سنتان فلا يشتغل بسنة فيها ترك سنه اما انه قضا فلفوات التكبيرات عن محلها واما شبهه بالادا فلان الركوع

يشبه القيام حقيقة لاستوا النصف الاسفل فيه وبه فارق القعود لا باستواء النصف الاعلي لوجوده فيهما وما تمكن من النقصان فيه بالانحنا غير مانع من الشبه لان قيام بعض الناس بهذه الصفة وحكما الان من ادرك الامام في الركوع يصير مدركا لتلك الركعة وعن ابي يوسف انه لا ياتي بالتكبيرات في الركوع لانها فاتت عن موضعها فلا يصح اداؤها فيه كالقراة والقنوت فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا ياتي بهما في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان

اما وجوب فدية الصلاة فلاحتياط ذا الذي الثقاة

جواب سوال هو انكم اوجبتم الفدية في الصلاة قياسا علي الصوم ولو كان ذلك غير معقول المعني لما جاز القياس لفقد ان شرط القياس وحاصل الجواب منع ان ذلك بطريق القياس بل لان النص في الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز والصلاة كالصوم عبادة بدنية بل اهم لانها عماد الدين وتالية الايمان ويحتمل ان لا يكون معلولا فللاحتمال الاول تفدي وللاحتمال الثاني لا تفدي فعملنا بالفدا احتياطا لا بالقياس ولذا قال محمد رحمه الله تعالي في فدا الصلاة تجزيه انشاء الله تعالي بالانشا كما قال في فدا الوارث عن المورث بغير امره في الصوم يجزيه ان شاء الله تعالي لكن اورد علي هذا في فتح القدير ان علة العجز بقوله تعالي يطيقونه منصوصة لان ترتب الحكم علي المشتق دليل العليه وان لم يكن من قبيل الصريح عندنا بل بالاشاره واجيب بان الايه ليست نصا قطعا في العاجز لما مضي من الخلاف في تفسيرها وان وجوب الفديه يكون بالاجماع علي احد التفسيرين

110

وذاك كما تصدق بالقيمه اذ فاتت الضحية المعلومه

يعني ان وجوب الفدية للصلاة للاحتياط هو كالتصدق بقيمة الاضحيه اذا فاتت ايامها وذلك لانها عبادة ماليه ثبتت قربه بالكتاب والسنه والاصل في العبادات الماليه التصدق بالعين مخالفة لهوي النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحيه الي اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقه من اوساخ الذنوب والاثام فبالاراقه ينتقل الخبث الي الدم فتصير ضيافة الله تعالي بالاطيب علي ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحيه والاراقه اصلا من غير اعتبار معني التصدق ففي الوقت لم يعمل بالتعليل المظنون ولم تقل بجواز التصدق بالعين او القيمه في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحيه وعملنا بعد الوقت بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحيه او بالقيمه ان استهلكت المعينه اولم يعين شيا علي التفصيل المذكور في الفروع احتياطا في العبادات واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه واذا جا العام الثاني لم ينتقل الي التضحيه لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاصل الاراقه ولا يلزم من نقل الشارع التصدق الي الاراقه نسخ التصدق بالكليه لان ذلك النقل انما كان بعارض الضيافه فلا يمنع بقا احتمال التصدق وانما اقتصر هنا علي ذكر القيمه لان التصدق بالعين بالطريق الاولي لانه الاصل والقيمه مثل وانما اطلق التصدق تبعا لما في المنار ليشمل الغني والفقير غير انه في الفقير لا بد من الشرا بنية الاضحيه او نذرها بخلاف الغني فانه اذا فاتت ايام النحر ولم يذبح يلزمه التصدق بالقيمه فمن قصر ما في المنار علي حال الفقير فقد تساهل منها ضمان المثل هو الكامل في الغصب ثم قيمة مماثل

معني

معنى كذا الضمان للاطراف والنفس بالمال لدى الاتلاف

شروع في بيان انواع القضا في حقوق العباد اي من انواعه ضمان المثل في باب الغصب اي ضمان المغصوب بالمثل وهو بمثل معقول وكامل لانه مثل له صورة ومعني في المثلي وهو المكيل والموزون والعددي المتقارب وما عدا ذلك قيمي ومنه المثلي المختلط بخلاف جنسه كالحنطه بالشعير والشيرج المخلوط بالزيت والموزون الذي في تبعيضه ضرر كالاواني من النحاس كما ذكره الزيلعي ثم من انواعه ايضا ضمان المغصوب بالقيمه واشار بثم الي ان هذا قضا قاصر وان كان بمثل معقول لانه مثل معني فقط لا صوره فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل وذلك اذا انقطع المثل في المثلي بان لا يوجد في السوق وان وجد في البيوت او كان المغصوب لا مثل له لان الحق في الصوره قد فات للعجز فبقي المعني فلا يجبر علي قبول القيمه في المثلي مع وجود المثل الكامل كما لا يجبر علي قبول المثل الكامل مع وجود عين المغصوب وهذا علي منوال ما في المنار من قوله ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمه فقيل عليه انه لو اخر قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمه لكان انسب ورد بانه يفهم منه رجوع الضمير في قوله وهو الي قسم القضا بمثل معقول بنوعيه فلا يفيد تفضيل الضمان بالمثل وهو المراد فقيل في توجيه الانسبيه ان مذهب الجمهور ان الموجب الاصلي في الاعيان المضمونه هو المثل او القيمه وان رد العين مخلص عنه ولذا يصح الابرا عن الضمان مع قيام العين مع ان الابرا عن الاعيان غير جايز وانت خبير بان الاتي بعده من التفاريع مبني علي سبق الضمان بالمثل علي الضمان بالقيمه لا علي سبقهما في الاعتبار علي رد العين وقيل في توجيهها ايضا ان السابق لا يكون الا بمسبوق ولم يذكره بخلاف ما لو ذكره بعد قوله او بالقيمة وانت خبير بان السابق يقتضي المسبوق لا ذكره كما لو قلت ابتدا من انواع الحيوان الانسان وهو السابق في الاعتبار علي انه لو اخره لرجع الضمير الي الاقرب اعني الضمان بالقيمه لظهور ان مدلول العباره ومنها ضمان المغصوب بالمثل وضمانه بالقيمه هذا وتقسيم القضا الي الكامل والقاصر لا يجري في حقوق الله تعالي بان يقال قضا الفوايت بالجماعه كامل وبالانفراد قاصر لان الثابت في الذمه اصل الصلاه لا وصف الجماعه فكل منهما كامل غير ان الجماعه اكمل كما في التلويح وقوله كذا الضمان الخ اي كذلك من انواع القضا ضمان الاطراف والنفس بالمال اي في حالة الخطا لان ضمان النفس والاطراف بالمال لا يكون الا في حالة الخطا فلا يحتاج الي التقييد بها كما فعله بعض شارحي المنار وهذا امثال للقضا بمثل غير معقول لانا لا نعقل المماثله بين الادمي والمال اذ هو مالك والمال مملوك فضمانهما بالمال بالنص علي خلاف القياس فلا تجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعني وهو القصاص فلذا لا يخير ولي القتيل في العمد بين القصاص والديه خلافا للشافعي وانما شرع المال عند عدم احتمال القصاص منة علي القاتل بان تسلم نفسه وعلي المقتول بان لم يهدر بالكليه كذا في التنقيح قال الحدادي ونحن وان قلنا بعدم جبر القاتل علي دفع الديه اذا اختارها ولي القتيل قلنا بالوجوب عليه ديانة حيث كان قادرا عليها تخليصا لنفسه عن الهلاك بلغ مقابله

بذا ادا قيمة اذا نكح هذا علي جهول عبد ما نصه
تجبرها علي القبول حتما كان كما ان يدفع المسمي

هذا مثال للقضا الشبيه بالادا وهو كما اذا تزوج رجل امراة علي عبد بغير عينه فان هذه جهالة في الوصف لا في الجنس كثوب ودابة فتتحمل فيما بني علي المسامحة كالنكاح بخلاف البيع فتسليم

عبد وسط ادا وتسليم قيمته قضا حقيقة لكونها مثل الواجب لكنه يشبه الادا لما في القيمة من جهة الاصالة بناء علي ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه حتي كان العبد خلفا عنها والعبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الي الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الي الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا علي المراه فايهما ادى تجبر المراه علي القبول كما في التلويح

والكامل السابق والمقدم من اجل ذا قال الامام الاعظم في القطع ثم القتل عمدا للولي كلاهما وخالفا في الاول

يعني ان الكامل المذكور اعني ما كان مثلا صورة ومعنى هو السابق والمقدم في الاعتبار من اجل هذا قال الامام الاعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالي فيما اذا قطع رجل يد رجل عمدا ثم قتله اي قبل برئها ان للولي كلا الفعلين القطع والقتل لانه المثل الكامل صورة ومعنى بخلاف القتل فقط لانه مثل معنى في ادائه الي الاهلاك فلا يمنع الولي من استيفا حقه كملا وجاز للولي الاقتصار علي القاصر اعني القتل فقط عنده ايضا مع امكان الكامل لان له ان يسقط الكل عفوا فله اسقاط البعض كاستيفا بعض الدين وابرا با فيه وخالفاه يعني خالف ابو يوسف ومحمد ابا حنيفة رحمهم الله في الاول يعني القطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر قاذا افضي اليه يدخل موجبه في موجب القتل اذ القتل اتم موجب القطع فصار كما لو قتله بضربات وحاصله جعل الافضا الي القتل بمنزلة السراية اليه وله ان هذا من حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا وانما يدخل ضمان الجزا في الكل فيما هو جزاء المحل دون الفعل وهو الديه وانما لا يجب بتلك الضربات لانه لا قصاص فيها ثم هذه المسئله علي وجه لان القتل اما ان يكون بعد البرء او قبله فان كان الاول فاما ان يكون من شخصين او من شخص واحد عمدين او خطائين او احدهما عمد والاخر خطا وعلي كل حال فهما جنايتان بالاتفاق وان كان الثاني والقتل من ذلك الشخص او من شخص اخر لكن كان احدهما عمدا والاخر خطا فكذلك هما جنايتان واما اذا كانا خطايين من شخص واحد فهما جناية واحده بالاتفاق وان كانا عمدين فهو ما نحن فيه من الخلاف ولم يذكر جميع القيود هنا تبعا لما في المنار لان المقصود بيان تقدم المثل الكامل اجمالا والتفصيل في كتب الفروع

لذلك المثلي حيث ينقطع مثل له فما ضمانه شرع بقيمة من حين ما الغصب صدر بل قيمة وقت الخصام تعتبر

اي لما ذكرنا من ان الكامل هو السابق المقدم كان المغصوب المثلي اذا انقطع مثله ووجب ضمانه بالقيمة لا يضمن بقيمته يوم الغصب بل بقيمته يوم الخصومه وقضا القاضي اذ العجز عن المثل الكامل انما يتحقق به وهذا عند ابي حنيفه وقال ابو يوسف تعتبر قيمته يوم الغصب وقال محمد يوم الانقطاع لابي يوسف انه لما انقطع التحق بما لا مثل له فتعتبر قيمته يوم انعقاد السبب اذ هو الموجب ولمحمد ان الواجب هو المثل في الذمه وانما ينتقل الي القيمة بالانقطاع فتعتبر قيمته يوم الانقطاع ولابي حنيفه ان النقل لا يثبت بمجرد الانقطاع ولذا لو صبر الي ان يوجد جنسه كان له ذلك وانما ينتقل بقضا القاضي فتعتبر قيمته يوم الخصومه والقضا بخلاف ما لا مثل له لانه مطالب بالقيمه باصل السبب كما وجد فتعتبر قيمته عند ذلك كذا في الهدايه وبهذا عرفت ان العله في وجوب اعتبار القيمه في القيمي يوم الغصب هي مجرد

هي مجرد كونه وقت وجود السبب كما تشعر به كاف المفاجاة في قول صاحب الهدايه
كما وجد وقوله فتعتبر قيمته عند ذلك لا كونه وقت وجود السبب ووجود العجز عن رد
العين كما ظن سيما عند من يقول ان القيمه الموجب الاصلي ورد العين مخلص حتي لو غصب
القيمي ولم يعجز عن رد العين حتي هلكت بعد حدوث الغصب بزمان متطاول ثم طالبه
المالك كان الواجب القيمة يوم الغصب بلا تفاق

ولا قضا للذي لا يعقل مثل له الا بنص ينقل

يعني ان ما ليس له مثل معقول لا يقضي الا بنص منقول عن الشارع ثم فرع علي هذا قوله

فما بغصب تضمن المنافع والضمان في القصاص واقع ١٢٠

اي لا تضمن المنافع بالغصب بان يستخدم العبد او يركب الدابه او يسكن الدار فلا تضمن بالمال
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالي كما لا تضمن بالمنافع ايضا بالاجماع لانه لا تماثل بينها وبين المال
صورة وهو ظاهر ولا معني لانها غير متقومه اذ لا تتقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقا ولا بقا
للاعراض المتصرمه وانما تثبت لها صفة التقويم بالعقد كالاجاره لقيام العين مقام المنافع
لضرورة الحاجه ولذا يضاف العقد الي العين دونها حتي لو قال آجرتك منافع داري لم يجز فلا يجعل
متقومه في الغصب قياسا علي تقومها في العقود وضمان العدوان ليس خاليا عن الجزا المترتب التعزير
في الدنيا والاثم في العقبي قال صاحب الهدايه ولا يضمن الغاصب منافع ما غصبه وقال الشافعي يضمنها
فيجب اجر المثل ولا فرق في المذهبين بينما اذا اعطلها او سكنها ثم علل مذهبنا بانها لا تماثل الاعيان
فهو صريح في ان عدم ضمانها علي كلا التقديرين متفرع علي لزوم التماثل علي ما ذكرنا من الاصل كما صرح به
في التوضيح ممن قال من شراح المنار عند قوله وقلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف قيد بالاتلاف وان
كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب كان يمسك عين غيره مدة ولا يستعملها لان الخلاف في غصب
المنافع ليس بناء علي ان المثل الكامل هو السابق بل بناء علي الاختلاف في زوايد المغصوب فانها لا
تضمن عندنا خلافا له لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقه واثبات اليد المبطله وعنده اثبات
اليد المبطله فقط ثم قال بعد ذلك ان هذه المسئله وما بعدها ليس متفرعا علي كون الكامل سابقا
بل علي ان ضمان العدوان يعتمد المماثله الكامله او القاصره فقد قصر لما سمعت عن الهدايه
من التفريع علي انتفا المماثله علي الوجهين علي انه لا يصح التفريع علي سبق المثل الكامل سواء عبر
بالاتلاف او الغصب كما صرح به هو اخرا نعم صرح شراح اصول فخر الاسلام بان ذلك من فروع
الاختلاف في زوايد المغصوب لكن في الهدايه اوضح وفي البزازيه وغيرها ان الفتوى في غصب
منافع الوقف ومال اليتيم وما كان معدا للاستغلال بالضمان قال ابن نجيم ويحمل هذا علي ان
فيه روايه عن الامام والجار والمجرور في قوله

بقتل قاتل ولا ضمانا ان يشهدا ان الطلاق كانا
بعد الدخول منهم رجعا فلم يكن تماثل ليشرعا

متعلق بقوله واقع في البيت الذي قبله وحاصله ان من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له
القصاص لان استيفا القصاص معني لا يعقل له مثل لان المال ليس مثلا له وانما ثبت في الخطا علي خلاف
القياس ضرورة صيانة الدم عن الهدر بالكليه وفي البزازيه فان قتله غير الولي بامره صار مستوفيا

ولا ضمان علي القاتل هذا اذا كان الامر ظاهرا فان قتله ثم ادعي الامر وصدقه الولي لا يثبت
الامر الا بالبينة ويقتص من القاتل ان لم يبرهن وقوله ولا ضمان يعني لا ضمان ان شهد شاهدان
علي طلاقه بعد الدخول ثم رجعا عن شهادتهما اذ لا مماثلة بين ما اتلفاه بشهادتهما
من ملك النكاح والمال فلا يضمنان شيئا وقال الشافعي رحمه الله تعالي يضمنان مهر المثل
لان ملك النكاح ثبت بالمال علي الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا فكذا يكون زوالا كما اذا شهدا
بالعتق ثم رجعا فانهما يضمنان القيمه ولنا ان المتقوم حالة الثبوت انما هو البضع لاظهار
خطره لئلا يتملك مجانا فلا يعظم خطره مع ان له خطر النفوس لكون النسل يحصل منه
ولذا صح ابطاله بالطلاق بلا شهود ولا عوض ولا ولي عكس ثبوته والتقوم للمملوك اعني البضع
لا الملك اعني ولاية الاستيفا والاستيلا ولذا لو وطئت المراة بشبهة كان مهر المثل لها لا
للزوج ولم يجعل للبضع حكم التقوم عند الخروج من الملك الا تري انه اذا خالع ابنته
الصغيرة علي مالها وقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لكونه مقابلا بما ليس بمال ولا متقوم
وهو البضع حالة الخروج ولو زوج ابنه الصغير بماله صح ولزم المال لانه مقابل بما هو
متقوم عند الدخول في الملك وهذا بخلاف اتلاف مال الغير فان الضمان فيه لا باعتبار اتلاف
مجرد الملك بل باعتبار اتلاف مال مملوك واما ضمان الشهود نصف المهر اذا شهدوا بالطلاق
قبل الدخول فليس لتقوم البضع حالة الخروج اذ قيمته اما مهر المثل او المسمي كاملا لا النصف
بل لانها لا تستحق المسمي عند سقوط تسليم البضع لوقوع الفرقه لا من جهة الزوج بل من جهتها
بان ترتد والعياذ بالله او تقبل ابن الزوج فهم باضافة الفرقة اليه منعوا العله المسقطه
ان تعمل في النصف فكانوا بشهادتهم ملزمين الزوج ما كان علي شرف السقوط من النصف
فكانهم قصروا يده عنه فكانوا بمنزلة الغاصبين فضمنوا عند الرجوع والله سبحانه العليم

وانه لابد للمامور به من وصف حسن سره لا يشتبه
فالامر الحكيم وهو اما لعينه وان منه قسما

اي لابد للمامور به من قبل الشارع من وصف الحسن يعني لابد ان يكون المامور به شرعا موصوفا بصفة
الحسن وسر ذلك لا يشتبه لان الامر وهو الشارع هو الحكيم الكامل في حكمته فلا يامر الا بما فيه المصلحه
للمامورين قال الله تعالي ان الله لا يامر بالفحشا وقال سبحانه ان الله يامر بالعدل والاحسان
وايتاء ذي القربى وينهي عن الفحشا والمنكر وقد اختلفوا في حسن الاشيا وقبحها هل هما عقليان او شرعيان
وليس الخلاف فيهما بمعني ما يلايم الطبع وينافره كالفرح والغم ولا بمعني صفة الكمال وصفة
النقصان كالعلم والجهل فانهما بهذين المعنيين عقليان بلا خلاف بل بمعني كون الشي متعلق
المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا كالطاعه والمعصيه
فذهب الاشعري الي ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لصفة من صفاته حتي يحكم العقل
بحسنه او قبحه بنا علي تحقق ما به الحسن والقبح وان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه
والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب علي ما لا اختيار للفاعل فيه فالحسن والقبح
انما يثبتان بمجرد كون الفعل مامورا به او منهيا عنه فالامر والنهي موجبان الحسن والقبح
لا ان للفعل حسنا وقبحا في ذاته وان الامر والنهي يكشفان عن ذلك وذهب بعض ايمتنا والمعتزله

والمعتزله الي ان حسن بعض افعال العباد وقبحه يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان بالعقل ايضا وقالوا ان الاحكام علي ضربين ضرب يدرك بالعقول كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وضرب لا يدرك الا بالسمع المنقول كحسن صوم اليوم الاخير من رمضان وقبح صوم اليوم الاول من شوال فان العقل لا يستقل بدرك حسن الاول وقبح الثاني لكن الشرع لما ورد بحسن الاول وقبح الثاني علمنا انه لولا اختصاص كل منهما بشي لاجله حسن او قبح لما ورد به الشرع لان الامر حكيم وهذا هو اختيار الفقها ايضا فانهم ذهبوا الي تعليل احكام الله تعالي برعاية المصالح فكانت اولي بهم في الواقع والا لما كانت مصلحة لهم وقسموا المامور الي حسن لعينه وغيره والقبيح كذلك وقالوا ان من الحسن لعينه ما لا يقبل السقوط والنسخ كالايمان بالله وصفاته حتي صرحوا بتعلق بعض الاحكام قبل البعثه وبلوغ الدعوه وهو اختيار الماتريدي ونقل عن الامام لو لم يبعث الله رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم وانه لا عذر لاحد بالجهل بخالقه لما يري من خلق السموات والارض ونقل ابن نجيم ان من بلغ ولم تبلغه دعوه واعتقد الكفر خلد في النار فالامر والنهي مثبتان للحسن والقبح عند الاشعري ودالان عليهما كاشفان عنهما عند بعض ايمتنا والمعتزله غير ان العقل عند المعتزله موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بمعني ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات علي ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الي غير الباري وعندنا حصول العلم عقيب النظر الصحيح يكون بخلق الله عادة بمعني انه لا يمتنع ان لا يحصل هذا واما ما يقوله المعتزله من وجوب الفعل الاصلح عليه سبحانه ومخالفتنا لهم في ذلك بانه سبحانه متعال عن ان يجب عليه شي فليس مما نحن فيه اذ الكلام في الحسن والقبح بمعني الثواب والعقاب واما وجوب الاصلح عليه سبحانه وعدم وجوبه فمبني الخلاف فيه انه هل يكون بعض الافعال الممكنه في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عنه تعالي كقبول الشفاعه واخراج الفاسق من النار ونحوه فمن قال من شراح المنار ان الخلاف في العبادات والمعاصي دون غيرها ثم قال فعند الاشعري حسن الافعال وقبحها شرعي وعند المعتزله الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب علي الله تعالي بالعقل وفعله حسن وتركه قبيح فقد تسامح وقوله وهو الخ لما بين ان المامور به لا بد ان يكون حسنا شرع في تقسيمه يعني ان المامور به الحسن اما ان يكون حسنا لعينه اي لذاته بمعني انه في ذاته حسن مع قطع النظر عن الامور الخارجيه وحاصل التقسيم علي ما في المغني والتوضيح وغيرهما ان المامور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعني في نفسه وحسن لمعني في غيره وكل واحد من النوعين علي ثلاثة اضرب فالمجموع سته وقد اشار الي الضرب الاول من النوع الاول بقوله وان منه قسما

لا يقبل السقوط كالتصديق ... وقابل السقوط في التحقيق
مثل الصلاة ثم قسما يلحق ... كما بذا القسم لما يحقق
من انه شبيه شي يحسن ... حقا بمعني في سواه يكمن

يعني ان النوع الاول وهو ما يكون حسنا لعينه ثلاثة اقسام فان منه قسما لا يقبل السقوط ابدا لا اصلا ولا وصفا كالتصديق بالله تعالي وصفاته اذ لو تبدل بضده كان كفرا وان منه قسما

قابل السقوط مثل الصلاة فانها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيره كالجنون
والاغما والحيض والنفاس وتقبل السقوط وصفا لا اصلا كالصلاة في الاوقات المكروهه
والقسم الثالث ماهو ملحق بالحسن لعينه وانما جعل ملحقا به لانه شابه شيا يحسن
لمعني كامن في غيره وانما عبر بثم لانحطاط درجة هذا القسم عن قسيميه وذلك كالحج وكالزكوة
والصيام فان اعلي درجات الحسن انما هو في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم فيما يحتمل
السقوط كالاقرار لانه يسقط حالة الاكراه وكالصلاه لسقوطها ايضا كما بينا الا ان الاقرار اعلي رتبة
من الصلاه لانه ركن من الايمان وليست هي ركنا منه وان كان كل منهما حسنا لعينه اما الاقرار
فظاهر واما الصلاة فلانها تعظيم للباري وشكر للمنعم وعبادة لمن يستحقها ثم فيما يكون حسنا
لعينه شبيها بما يحسن لغيره كالصوم والزكاة والحج فانها حسنه في نفسها لكونها عبادة كالصلاه
الا انها تشبه القسم الذي هو حسن لغيره وليست منه لان المقصود الاصلي بالامر فيما حسن
لغيره انما هو ذلك الغير كالوضو للصلاة وهذه حسنة في نفسها وان اشبهت الحسن للغير وتحقيق
ذلك ان كلا منها وان كان حسنا بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتي كانه في حكم العدم فصار كل
منها كانه حسن بلا واسطة امر اخر فصار بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعني في نفسه وذلك لان
الزكاة تنقيص المال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم اضرار بالنفس
ومنع لها عما اباح الله لها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس التي هي اعدى اعدا الانسان
زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج قطع المسافه الي امكنة مخصوصة وزيارة
لها كالسفر للتجاره وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف لكن هذه الوسايط لم تعتبر
وصارت في حكم العدم من حيث هي لان الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله
لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزياره والتعظيم لنفسه لانه بيت كساير البيوت بل لانه
معظم بتعظيم الله تعالي والنفس وان كانت بحسب الفطره محلا للخير وللشر الا انها للمعاصي
اقبل والي الشهوات اميل حتي كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبوله علي المعاصي بمنزلة
النار علي الاحراق فبالنظر الي هذا المعني لا يحسن قهرها ولذا لا يلام احد علي مجرد الميل الى
الشهوات ولا يسال عنه يوم القيمة وانما وجب قهرها للاحتراز من الهلاك بمتابعة هواها
اطاعة للخالق فسقط حسن دفع الحاجه وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار
وصار كل من الزكاة والصوم والحج حسنا لمعني في نفسه من غير واسطه وعبادة خالصة كالصلاة
كذا حققه العلامه التفتازاني في التلويح ومنهم من علل عدم اعتبار هذه الوسايط بانها بخلق
الله تعالي بلا اختيار للعبد فكانت مضافه الي الله عبادة خالصه في نفسها كالصلاه وسقط
اعتبار العبد ورد بانه ان اريد بالوسايط دفع الحاجه وقهر النفس وزيارة البيت فهي
اختياريه وان اريد بها نفس الحاجه والشهوه فلا حسن فيها والواسطة ما يكون حسن الفعل
لاجل حسنه وقيل مصدر الدفع والقهر للمجهول ورد بانه يلزم ان لا يوجد الحسن لغيره اذ
كل واسطه فيها جهة الاختيار وجهة الاضطرار ضرورة ان الهيئة الحاصله بالفعل الاختياري ضروريه
كالجهاد مثلا اذ فيه جهة اعلا كلمة الله وكون كلمة الله معلاه فاعتبار المصدر المجهول في الزكاة
دون الجهاد تحكم ثم جعل ما هو شبيه بالحسن لغيره قسما مما حسن لعينه هو المذكور في المغني

في المغني والتوضيح وغيرهما من انه على ثلاثة اضرب حسبما نقلناه عن التلويح وحاصل التقسيم
ان الحسن لعينه اما شبيه بالحسن لغيره اولا والثاني اما ان يقبل السقوط اولا ومنهم من جعله
قسيما للحسن لعينه ولغيره وقسما من الحسن المطلق وحمل عليه عبارة المنار وهو خلاف الظاهر
والمراد من قبول السقوط وعدمه في المامور به قبول سقوط التكليف به فان قلت اذا كان الاقرار
ركنا من الايمان كالتصديق فكيف يكون قابل السقوط دونه قلنا ذهب بعض ايمتنا الي ان الايمان
هو التصديق وان الاقرار ليس ركنا منه ولا شرطا له بل هو شرط لاجرا احكام الدنيا حتي ان من صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه منه كان مومنا عند الله غير مومن في احكام الدنيا كما ان المنافق
لما وجد منه الاقرار باللسان كان مومنا في احكام الدنيا كافرا عند الله وذهب بعضهم الي ان الاقرار
جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الداله علي كون كلمة الشهادة جزءا من الايمان الا ان
التصديق ركن اصلي والاقرار ركن زايد ومعني الركن الزايد للشي ما لا ينتفي بانتفايه حكم
ذلك الشي فمعني الركن الزايد الجزء الذي ان انتفي كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشرع
كالراس جزء من الانسان ينتفي بانتفايه حكم المركب من الحياة وتعلق الخطاب واليد ركن
ليس كذلك لبقا الحياة وما يتبعها عند فوات اليد فكان الاقرار جزءا له شايبة التبعية
والجزئيه ففي حالة الاختيار تعتبر جهة الجزئيه حتي لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه
مومنا عند الله تعالي وفي حالة الاضطرار تعتبر جهة التبعيه حتي يحكم بايمان من صدق ولم
يتمكن من الاقرار فظهر ان الاقرار دون التصديق في الركنيه وانه قابل السقوط بخلاف التصديق
ثم التصديق هل هو التصديق الذي قسم العلم اليه والي التصور في المنطق او هو امر وراء ذلك
وحقق العلامه التفتازاني الاول علي ما صرح به ابن سينا وان حاصله اذعان وقبول لوقوع
النسبه وان جعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وان حصوله لبعض الكفار لو سلم يكون كفره
باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان وكثير من المصدقين المقرين يكفر
لما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار وانما صح الامر به مع انه من مقوله
الكيف لانه نوع من العلم دون الافعال الاختياريه باعتبار اشتماله علي الاقرار وعلي صرف
القوه وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر لتحصيل تلك الكيفيه وما يقال انه
امر اختياري هو نسبة الصدق الي المخبر اختيارا حتي لو وقع في القلب صدقه من غير ان ينسبه
اليه اختيارا لم يكن تصديقا ففيه انا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق
الي المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وهو التصديق المنطقي كذا حققه في التلويح

بلغ مقابلة

كالحج او لغيره فاما ان يحصل الغير المراد جزما
بفعله وانه كالحد او لا يكون حاصلا ان ادي

قوله كالحج تمثيل لما هو ملحق بالحسن لعينه الا انه شبيه بما حسن لغيره كما سبق وقوله او لغيره
عطف علي قوله لعينه يعني او يكون المامور به حسنا لغيره بمعني ان يكون حسنه لا بالنظر الي
ذاته بل لامر خارج عن ذاته وهو لا ينافي ان يكون حسنا لعينه من حيث انه اتيان بالمامور به
من حيث انه مامور به وعن هذا قالوا لا يمتنع اجتماع الحسن لعينه ولغيره في شي واحد كالوضوء
المنوي حسن لذاته من حيث انه اتيان بالمامور به بقصد الامتثال ولغيره باعتبار كونه

مطلب ركن كون الاقرار ركن في الايمان

شرطا للصلاة وتمامه في التوضيح وقوله فاما ان يحصل آلخ يعني ان مايكون حسنا لغيره
اما ان يحصل ذلك الغير بحصوله بان يتادى بفعله كاقامة الحدود فانها ليست حسنة
في نفسها لانها تعذيب وانما حسنت بواسطة الغير اعني الزجر عن المعاصي وهو يتادى
باقامتها وكالجهاد فانه ليس حسنا لانه تخريب البلاد وافنا العباد وقد قال عليه الصلاة تعبيته م
والسلام الآدمي بنيان الرب وملعون من هدم بنيان الرب وانما حسن لاعلاء كلمة الله تعالى
وكبت اعدايه وذلك يتادى باقامة الجهاد واما ان لا يحصل ذلك الغير بحصوله ولا يتادى
بفعله كالوضو فانه في نفسه تبرد وانما حسن للصلاة وهي لا تتادى بفعله وكالسعي
بالنسبة الى الجمعة انما حسن لاجلها ولا تتادى به فقوله ادي بالبناء للمجهول ونايب الفاعل
ضمير راجع الى المامور به واسم يكون ضمير راجع الى الغير ولا ريب في ان المامور الذي حسن لغيره
وذلك الغير متغايران في المفهوم غير انهما في القسم الثاني متغايران في الخارج ايضا دون القسم
الاول اذ لا تغاير في الخارج اذ القتل والضرب اعلا كلمة الله في الخارج فهما كالسقي والارواء تغايرا
مفهوما لا خارجا فلذا كان القسم الاول شبيها بالحسن لنفسه ولم يجعل بالعكس كالصوم والزكاة لانه لا
وجه لارتفاع الواسطة وجعلها في حكم العدم كما كان ثمة كما حققه العلامة التفتازاني رحمه الله تعالى
وقيل لان اعلا كلمة الله باختيار العبد ولو جعل الاعلا مصدر المجهول لكان بلا اختيار العبد
وصار الجهاد كالزكاة وان التمثيل بالجهاد باعتبار ان الاعلا مصدر المعلوم فالتمثيل باقامة
الحدود اولى لانه حسن بواسطة الزجر ورد بان البنا للمجهول لا يخرج الفعل من الاختيارية وان
دعوى الفرق بين الاعلا والزجر في قبول احد البنائين دون الآخر تحكم

١٣٠ مثل الوضوء ثم من هذا النمط الحسن للتكليف حيث يشترط
بالقدرة التي هي المحسنه له وذي نوعان فالممكنه

قوله مثل الوضو تمثيل للمامور به الذي حسن لغيره ولا يحصل ذلك الغير بحصوله كما تقدم وقوله
ثم من هذا النمط اي من نمط ما حسن لغيره وان لم يكن من المامور به يعني ان مما حسن لغيره التكليف
فانه حسن لشرطه الذي هو القدرة التي هي المحسنه للتكليف اذ لولاها القبح التكليف لان تكليف
العاجز قبيح وعد ذلك في المغني من انواع المامور به الحسن لغيره فتكلف الشارح القاآني في توجيهه
بان المراد ان ما كان حسنا لغيره اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المامور به او لا الاول هو
القسم الثالث يعني ما نحن فيه والثاني لا يخ اما ان يكون ذلك الغير حاصلا بفعل المامور به او بفعل
اخر بعده وهو القسم الاول والثاني ثم قال ان القدره شرط نفس التكليف اذ تكليف العاجز قبيح
لا شرط حسن المامور به فالحق ان يذكر ذلك ابتدا انتهى وقد اضطربت ههنا عبارة صاحب المنار
فانه قال في تقسيم المامور به الحسن ما نصه وهو اما ان يكون لعينه او لغيره وهو اي ذلك
الغير اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى او يكون حسنا لحسن في شرطه ووجه الاضطراب
ان قوله او يكون ليس عطفا على قوله لا يتادى لان ذلك من اقسام الغير لا المامور به الحسن للغير
وذلك ظاهر فمن قايل ان المعنى اما ان يكون الحسن المطلق من قبيل اشتراط القدرة التي
يتمكن بها المكلف من ادا ما الزمه ثم قال وانما اورد في الحسن لغيره دون الحسن لعينه
لان الحسن الزايد انما حصل من حسن الغير ولا يخفى ما فيه لان المقسم هو المامور به الحسن

الحسن المطلق لا نفس الحسن والقدره ليست شرطا لنفس المامور به بل شرط التكليف به ولا يصح ان يكون
او يكون عطفا علي لا يتادى لانه خبر ضمير الغير كما بينا فتعين عطفه علي قوله لغيره او قوله
لعينه فيكون قسيما لهما لا قسما من احدهما فضلا عن ان يناسبه ان يورد في الثاني دون الاول
ومن قايل انه عطف علي قوله او لغيره وانه انما عطفه علي المقسم مع انه من جملة الاقسام لكونه
عاما يشمل المقسم وغيره وانت خبير بانه لو سلم انه من جملة الاقسام فعطفه علي المقسم ياباه فالحق
ان هذه مسئله مبتداه فلذا اورد لها صاحب التوضيح فصلا وحاصلها ان القدرة شرط
التكليف وانه لا يجوز التكليف بما لا يطاق لا لان الاصلح واجب علي الله سبحانه كما تقول المعتزله اذ
لا يجب عليه تعالي شانه شي بل لانه لا يليق بالحكمه والفضل ان يكلف عباده ما لا يطيقونه فيلزم
ان يتركوه ضرورة فيستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمه سفه وهو قبيح فلا يجوز صدوره منه
سبحانه ثم ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين والنقيضين ولا خلاف
في عدم وقوع التكليف به والايات ناطقه بذلك واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا
في نفسه لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفا شرط او وجود مانع كايجاد الجواهر وحمل الجبل والطيران
في السما والخلاف في هذا والجمهور علي ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري واما ما علم الله تعالي
ان لا يقع او اخبر به فهو عندنا مما يطاق بمعني ان العبد قادر علي القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله
تعالي الفعل عقيب قصده ولا معني لتاثير العبد في افعاله سوي هذا توسطا بين الجبر والقدر وعند
الاشعري هو محال لاستلزامه محالا وهو انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب في اخباره تعالي
ربنا وتقدس فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله
تعالي بعدم ايمانه لا يخرجه عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعني صحة تعلق قدرته
بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله لا يخلقه عقيب قصده وليس علم الله تعالي بالوقوع او
عدمه موجبا للوقوع او الامتناع والا لانسد باب التكليف ضرورة ان علم الله اما بالوجود
او الامتناع ولا شي من الواجب والممتنع بمقدور ولا مستطاع بل العلم تابع للمعلوم لان
العلم بوقوع شي معين في وقت معين بصفة معينة تابع لكونه بحيث يقع فيه كذلك كذلك
لانه ظله وحكايته علي ان الله تعالي علم ان ابا جهل لا يومن باختياره وقدرته فعلم ان له
قدرة واختيارا في الايمان وعدمه فليس ايمانه ممتنعا والا لزم الجهل تعالي الله عن ذلك
وقد يستدل علي التكليف بالممتنع لذاته ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي
عليه الصلاة والسلام بجميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يومن فقد كلف بان يصدقه
بان لا يصدقه والتصديق في الاخبار بانه لا يصدقه في شي فيستلزم عدم تصديقه في ذلك
ضرورة انه صدقه في شي وما يكون وجوده مستلزما عدمه محال والجواب بان التكليف با
لتصديق بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يومن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق
بانه لا يصدق لا يخفي ما فيه فان التكليف تارة بالجميع وتارة بالبعض مستبعد جدا ومنهم
من اجاب بان الايمان ان كان التصديق في الجمله لم يلزم من التكليف به التصديق بالكل وبهذا
النص وان كان الايمان التصديق بالكل كان نفيه في لا يومنون رفع الايجاب الكلي لا السلب
الكلي فلا ينافيه التصديق بشي وهو هذا النص والاظهر في الجواب ان الايمان في حق كل مكلف

مطلب الاختلاف
2 في التكليف بما لا يطاق

التصديق في الجميع اجمالا وفي كل معلوم له تفصيلا ويتصور من ابي جهل وقوعه لجواز ان لا
يكون مجي الاخبار بعدم التصديق معلوما له علي التفصيل واخبار الله للرسول لا ينافي ذلك
فهو كقوله تعالي لنوح لن يومن من قومك الا من آمن والمراد بالقدره التي هي شرط التكليف
وهو طلب ايقاع الفعل من العبد القدرة التي تصير موثره عند انضمام الارادة اليها وهذه القدره
هي المعبر عنها بسلامة الآلات والاسباب وهي توجد قبل الفعل ومعه لا القدرة المستجمعه لجميع
شرايط التاثير اذ الفعل لا يتخلف عنها لامتناع تخلف المعلول عن علته التامه فهي تكون
مع الفعل لا قبله وان كانت متقدمه عليه بالذات ولا معني لاشتراط التكليف بها لان الفعل
عند اجتماع جميع شرايط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور
لعدم التمكن من الترك ولانه يلزم ح ان لا يتوجه التكليف الا حال المباشره فيلزم ان لا يعصي
بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشره فان قيل ان الفعل قبل هذه القدره ممتنع
ولا تكليف بالممتنع قلنا التكليف بالممتنع انما يلزم اذا كلف العبد ايقاع الفعل قبل وجود علته
التامه وليس كذلك بل هو قبل المباشره مكلف بايقاعه الفعل في المستقبل بالمباشره لصحة
تعلق قدرة العبد وارادته به وقصده الي ايجاده وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعني ان
يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد وقصده الي ايجاده كتكليفه بحمل الجبل ونحو ذلك
ثم هذه القدره التي هي شرط التكليف نوعان قدرة ممكنه وقدرة ميسره فالممكنه كما قال بلغ مقابلة

وتلك ادني ما به التمكن من الادا وهو فيما بينوا

اي هي ادني ما يتمكن به المامور من ادا المامور به اي من غير حرج غالبا لانهم جعلوا الزاد
والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه بدونهما وبدون الراحله كثيرا لكن لا يتمكن قد يتمكن منه صح
بدونها الا بحرج عظيم غالبا والضمير في قوله وهو الخ مبتدا خبره الشرط في قوله

الشرط في ادا كل امر لكنما الشرط بغير نكر

يعني ان هذا النوع من القدرة اعني ادني ما يتمكن به المامور من الادا هو الشرط
في وجوب ادا كل مامور به وليست شرطا لنفس الوجوب لما سياتي ان نفس وجوب الصلاه
هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعه للعباده عند حضور الوقت ووجوب الادا هو
لزوم ايقاعها اذ عنده يتحقق التكليف المشروط بالقدرة الا تري ان صوم المريض والمسافر
واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاه قبل الحول وانما قيد بالادا لان القدرة ليست شرطا في
القضا ولذلك تجب قضا العبادات في النفس الاخير من العمر لان ايجاب القضا ليس بتكليف
ابتدا بل ابقا التكليف السابق وما هو شرط وجود شي لا يلزم ان يكون شرط بقايه كشهود
النكاح هذا علي المختار من وجوب القضا بالسبب الاول واما علي القول بوجوبه بنص جديد
فلا بد فيه من القدره قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق
ولم يوجب شيئا غيره لقوله عليه الصلاة والسلام فليصلها اذا ذكرها الحديث اي فليصل
تلك الصلاة الواجبه غايته انه اثبت مماثلتها للاولي وانت خبير بان الامر في قوله
عليه الصلاة والسلام فليصلها للاعلام ببقاء الواجب علي القول المختار ولايجاب
القضا بالنص عند القايل بوجوب القضا بالنص الجديد لا بالسبب السابق والامر في القضا للايجاب

للايجاب كالامر في الادا ففي كل منهما ايجاب فعل بنص مستقل وليس التكليف الا طلب
ايقاع الفعل فاشتراط القدره في التكليف في ايجاب امر الادا دون القضا مشكل على هذا
القول بخلافه على القول باتحاد السبب كما بينا وقوله لكنما استدراك لما يفهم من ان حقيقة
القدره شرط اعني القدرة التي يصير بها الفعل متحقق الوجود وهي القدرة المستجمعه لجميع
شرايط الفعل كما قدمنا اي ليست هذه القدره شرطا وانما الشرط

توهم القدرة ما الحقيقه مرادة من اجل ذي الطريقه
ان تطهر الحايض او ان تسلم ذو الكفر او يبلغ صبي يلزم
صلاته ان اخر الوقت حصل هذا فالامتداد عقلا يحتمل

قد تبين ان القدرة على نوعين مستجمعه لجميع شرايط التاثير وهي المقارنه للفعل وان هذه
ليست شرطا للتكليف وقدرة يصير معها الفعل متوهم الوجود وهي المعبر عنها بسلامة الاسباب
والالات وهي سابقه على الفعل وهذه هي الشرط في صحة التكليف ووجوب الادا غير ان ما به
يصير الفعل متوهم الوجود على نوعين نوع يصير به الفعل غالب الوجود وظاهر التحقق عادة
كمن ادرك سعة في الوقت مع كونه اهلا لادا الصلاه وهذا النوع من القدرة يظهر اثره
في لزوم الادا العينه بمعني انه ياثم بترك الادا ونوع يصير به الفعل في حيز الجواز عقلا
وان كان بندر وقوعه عادة وهذا النوع من القدره يظهر اثره في لزوم الادا لاجل
خلفه وهو القضا لا العينه فمن اجل هذه الطريقه اعني اعتبار توهم القدره دون حقيقتها
كان ادا الصلاه لازما للحايض اذا طهرت والكافر اذا اسلم وللصبي اذا بلغ اخر الوقت
بحيث لم يسع الا كلمة الله عندهما وقول الله اكبر عند ابي يوسف لان لزوم الادا في هذه الصوره
لا لعينه بل لخلفه الذي هو القضا اذ القدره متوهمة لجواز الامتداد عقلا بوقف الشمس كما
اتفق لسليمان اذ عرضت عليه الصافنات الجياد وفاتته صلاة العصر او ورد كان له
في ذلك الوقت باشتغاله بها فاهلكها تشاؤما بها حيث شغلته وقهرا للنفس عن
حظوظها فاكرمه الله برد الشمس الى موضعها من وقت الصلاه ليتدارك ما فاته
وسخر له الريح بدلا عنها وهذا نظير ما قالوا فيمن حلف ليمسن السما حيث انعقدت يمينه
لتوهم البر اذ لمس السما ممكن وان كان بعيدا ثم يحنث في الحال وتجب الكفاره وقال زفر لا تجب
الصلاة في هذه الاحوال الثلاث لانعدام القدرة واحتمال الامتداد بعيد قال القاآني والحق
ان توهم القدره غير كاف لصحة التكليف غير ان العلما استحسنوا الوجوب في هذه المسايل
فلان ياتي بشي ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولذا لم يؤثموه بترك الشروع في الجزء الاخير
ثم اشار الى النوع الثاني بقوله

ونوعها الثاني هو الميسر بها الادا ثابت بالميسره

اي النوع الثاني القدرة الميسره وهي القدرة التي يكون ادا الواجب معها بصفة اليسر
وهي قدرة زايدة على القدرة الممكنه بدرجه في القوه اذ بها يثبت الامكان ثم اليسر بخلاف
الاولى اذ لا يثبت بها الا الامكان وسميت ميسره لحصول اليسر في الادا باشتراطها ولذا اشترطت
في الواجبات الماليه لان اداها اشق كالزكاة فان اداها ممكن بدون النما الا ان اليسر يحصل

به كيلا يستنقص اصل المال والممكنه شرط محض يتوقف اصل التكليف عليه فلا يشترط دوامها
كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقا وليس فيها معني العله بخلاف الميسره فانها
شرط فيه معني العله لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر بمعني انه كان يجوز
ان يجب بمجرد القوة الممكنه فاثرت فيه القدره الميسره واوجبته بصفة اليسر فلهذا
شرط بقاها كما قال **بقاها شرط بقا ما وجب فيبطل الزكاة بهذا السبب والعشر والخراج بهلاك المال وليست الاولى بهذا المنوال**
يعني ان بقا هذه القدرة شرط لبقا الواجب لانها غيرت صفة الواجب من مجرد الامكان
الى صفة اليسر فيشترط بقاوها لبقا الواجب اذ لو بقي الوجوب بدونها لم يكن الواجب
بصفة اليسر فيشترط بقاوها لبقا الواجب اذ لو بقي الوجوب بدونها لم يكن الواجب بصفة
اليسر بل بصفة العسر فيكون الباقي ح غير الثابت ابتدا اذ المتصف بصفة غير المتعطل
عن تلك الصفه فيلزم تغيير المشروع وهو باطل فمن هذا السبب كان هلاك المال مبطلا
للزكاة والعشر والخراج فانه اذا هلك المال في الزكاة بعد ما تمكن من الادا بعد الحول
لم يبق الوجوب لعدم بقا القدرة الميسرة لفوت النما راسا ح ولهذا اذا هلك بعض النصاب
بعد الحول تبقى الزكاة في الباقي بقسطه لبقا اليسر ببقا النما في ذلك القدر فان قيل النصاب
شرط لليسر فينبغي الا تجب الزكاه اذا هلك بعضه لفوات الشرط قلنا النصاب من شرايط
الوجوب وحصول الاهلية وليس من شرايط اليسر لانه لا يغير الواجب من صفة العسر
الى اليسر لان ادا الخمسة من المايتين كادا الواحد من الاربعين وربما يكون ادا الواحد من
الاربعين ايسر فكان شرطا للوجوب فلم يشترط بقاوه وانما وجبت الزكاة باستهلاك المال
بعد الحول لان اشتراط بقا القدرة الميسره **انما كان نظرا للمكلف** وقد خرج بالتعدي
عن استحقاق النظر وقال الشافعي لا تسقط الزكاة بهلاك المال لتقرر الوجوب بالتمكن
من الادا والعشر كالزكاة يبطل بهلاك الخارج حيث وجب بصفة اليسر لان الشارع
خصه بنما الارض واوجب قليلا من كثير وكذا الخراج مختص بنما الارض وهو الخارج حتى اذا
كانت سبخة لا يجب عليه وكذا ان زرع ولم يخرج وانما اعتبر النما التقديري في الخراج حتى
وجب اذا تمكن ولم يزرع لان الواجب ليس من جنس الخارج فاعتبر التمكن وجعل النما موجودا
حكما حتى لو اصطلم الزرع افة فلا وجوب ولو تمكن من الاستغلال بعد الاصطلام في آخر
السنة لا يسقط الخراج والعشر اسم اضافي وهو واحد من عشره موجودة حقيقة وقوله
وليست الاولى الخ اي ليست القدرة الممكنه على منوال القدرة الميسره لان القدرة الممكنه شرط
محض كالشهود في النكاح فلا يشترط بقاها لبقا الواجب
١٤٠ **فما يهلك المال لحج سقط كذا زكاة الفطر فبهذا النمط**
اي لكون القدرة الممكنه لا يشترط بقاوها لبقا الواجب لا يسقط الحج بهلاك المال لوجوبه بالقدرة
الممكنه لان وجوبه مشروط بالاستطاعه ولا يتحقق غالبا الا بالزاد والراحله المعتادين
لمثل هذا السير فكان اشتراطها لثبوت ادنى تمكن من هذا السير لا لليسر اذ اليسر لا يتحقق
الا بالخدم والمراكب والاعوان وهذه الاشيا ليست بشرط بالاجماع فثبت ان القدره على الزاد

علي الزاد والراحله للتمكن لا لليسر ولم يعتبر ادني القدره من المشي والكسب في الطريق كما اعتبر توهم امتداد الوقت في الصلاه لان فيه حرجا يودي الي الهلاك في الغالب وهو مرفوع بالنص بخلاف اعتبار توهم الامتداد فانه لا حرج لا الخلف لا العينه ولا خلف في الحج ومن هذا النمط صدقه الفطر فانها تثبت بقدرة ممكنه فلا تسقط بهلاك المال ولم يثبت بقدرة ميسره لان اليسر في المال النامي ليكون الادا من الفضل والنمو ليس شرطا فيها واشتراط الغنا فيها ليس لليسر بل ليصير المخاطب اهلا للاغنا لقوله عليه الصلاة والسلام لا صدقة الا عن ظهر غني واعترض بان المراد الاغنا عن المسئله بدليل قوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم عن المسئله وذا لا يتوقف علي الغني الشرعي واجيب بان الاغنا بصفة الحسن يتوقف عليه لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر علي شدايد الفقر والجزع فلابد من الغني الشرعي لئلا يودي الي الجزع المذموم في الاغلب فان قيل كيف التوفيق بين قوله عليه الصلاة والسلام لا صدقة الا عن ظهر غني وقوله عليه الصلاة والسلام افضل الصدقه جهد المقل اجيب بانه ان جعل نفيا للوجوب فلا تنافي بين عدم وجوب الصدقه الا علي الغني وبين كون صدقة الفقير علي سبيل التطوع اكثر ثوابا باعتبار ان افضل الاعمال احمزها وان جعل نفيا للفضيله وهو الملايم لقوله عليه الصلاة والسلام خير الصدقه ما يكون عن ظهر غني فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني علي صدقة الفقير الذي لا يصبر علي شدة الفقر ويجزع لدي الحاجه علي ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتاييد الهي في الصبر عند شدة الحاجه وايثار الغير ولو كان به خصاصه كما في التلويح

وان اتي بتنجيز بما به امر فموجب الاجزا ذلك اعتبر في قولنا كذا بذاك تنتفي كراهة الفعل بلا تحلف

يعني ان الاتيان بالمامور به علي وجهه موجب الاجزا في قولنا خلافا لبعضهم قال العلامه عضد الملة والدين اعلم ان الاجزا يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال بالاتيان والاخر سقوط القضا به فان فسر بحصول الامتثال فلا شك ان الاتيان بالمامور به علي وجهه يحققه وذلك متفق عليه وان فسر بسقوط القضا فقد اختلف فيه فقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه والمختار انه يستلزمه والا لم يعلم امتثال ابدا واللازم منتف اما الملازمه فلانه ح يجوز ان ياتي به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة اخري قضا وكذلك القضا اذا فعله لم يسقط كذلك واما انتفا اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا وايضا القضا عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الادا والغرض انه قد جا بالمامور به علي وجهه ولم يفت شي وحصل المطلوب بتمامه فلو اتي به استدراكا كان تحصيل الحاصل انتهي ملخصا فتبين ان الخلاف ليس لفظيا بناء علي تفسير الجواز بسقوط القضا او الامتثال اذ علي الثاني لا خلاف وعلي الاول الخلاف ثابت كما سمعت وقوله كذا بذاك تنتفي الخ اي علي قولنا ايضا ينتفي الكراهه عنه استدلالا بعصر يومه عند التغير فانه مامور به مكروه قلنا لا كراهة في الصلاه وانما هي في التشبه بعبدة الشمس او المكروه التاخير وانما قيدنا بالاجزا وانتفاء الكراهه لان الاتيان لا يستلزم القبول ولذا نقل عن الولوالجي رجل توضا وصلي الظهر

الكراهة اذا اتي بالفعل المامور به كما هو وفيه اشارة الي نفي قول ابي بكر الرازي انه لا ينتفي صح صح

جازت صلاته والقبول لا يدري هو المختار اما الجواز فلان الامر بالشي يقتضي الاجزا واما القبول فلان الله تعالي قال انما يتقبل الله من المتقين وشرايط التقوي عظيمه وفي فتح القدير لا يقبل الحج بنفقة حرام مع انه يسقط الفرض معها وان كانت مغصوبه ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب في الاخره عقاب تارك الحج

ولا يبقا الجواز ان عدم وصف الوجوب عندنا بل ينعدم

يعني ان عدم وصف الوجوب عن المامور به لا يبقي وصف الجواز بل ينعدم وصف الجواز ايضا عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالي ايبقي لان من ضرورة وجوب الادا جوازه لان الجواز جزء من الوجوب لانه عبارة عن الاذن في الفعل والوجوب هو الاذن في الفعل مع المنع عن الترك والعام لا ينتفي بانتفا الخاص فيجوز انتفا الوجوب بانتفا المنع عن الترك ولذا نسخ وجوب صوم يوم عاشورا وبقي جواز صومه ولنا ان الجواز ليس جزءا من الوجوب بل بينهما تنافي لان الجواز عبارة عن رفع الحرج في الفعل والترك معا ومن موجبه ان يكون العبد مخيرا فيه فيكون منافيا للوجوب الذي لا يخير العبد فيه ويلحقه الحرج في تركه ولئن سلم ان الجواز ما اذن بفعله من غير ان يقيد بقيد الاذن في الترك فلا نسلم بقا الجواز اذا انتفي الوجوب لاستحالة بقا حصة النوع من الجنس اذا انتفي النوع واما عدم انتفا العام اذا انتفي الخاص فمسلم فيما وراء حصة ذلك الخاص من عامه وليس ذلك محل النزاع واما بالنظر الي تلك الحصه فممنوع وهو محل النزاع بحيث كان الجواز بعد انتفا الوجوب كان حكما ثابتا بدليل منفصل وليس جواز صوم يوم عاشورا موجب الامر بصومه بل هو موجب كون الصوم مشروعا فيه كساير الايام وقد كان ذلك ثابتا قبل ايجاب الصوم فيه بالامر شرعا فبقي علي ما كان فكان ثابتا بالاباحه الاصلية لا بمقتضي النسخ وثمرة الخلاف تظهر في جواز الكفاره قبل الحنث فانه مامور بها قبله في بعض الروايات ووجوب التقديم منسوخ فعندنا لم يبق الجواز خلافا له كذا في شرح المنار بلغ مقابلة

والامر نوعان منه المطلق لا وقت محدودا به يعلق

اي المامور به نوعان احدهما المطلق وهو ما لا يتعلق بوقت معين من العمر وان تعلق بوقت ما لا محاله

مثل الزكاة او زكاة الفطر والفور ليس مقتضي للامر

اي المطلق عن الوقت مثل الزكاة او مثل زكاة الفطر وكذا النذور المطلقه والكفارات والعشر وكذا قضا رمضان ومنهم من عد صيام الكفارات والنذور المطلقه وقضا رمضان من الوقت فقيل باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار وقيل باعتبار ان الصوم النذر مقدر بما سمي من المده وصوم الكفارات بالشهرين وبثلاثة ايام وصوم القضا بعدة ما فات من الادا وقوله مقتضي اسم مفعول يعني ان الامر المطلق لا يقتضي الفور والمراد بالفور الاتيان بالفعل عقيب ورود الامر كما ان التراخي الاتيان به متاخرا عن ذلك وانما لم يكن الفور مقتضي الامر لما بينه بقوله

قد اعلي موضوعه بالنقض يعود ان يفرض بهذا الفرض

يعني انه لا يقتضي الفور لانه علي تقدير فرض اقتضايه للفور يعود علي موضوعه بالنقض لان الامر وضع لطلب الفعل باجماع اهل اللغه وخصوص الوقت خارج عن مدلوله غير ان الزمان

الزمان من ضرورات حصوله فيستوي فيه الازمنة ولا ريب ان قول القايل لغيره افعل الساعة مقيد موجب الفور وقوله افعل مطلق فلو اقتضي هذا ايضا الفور لصار حكمه حكم المقيد ولزم ان المطلق ليس بمطلق وهذا معني عوده علي موضوعه بالنقض هذا وذكر في فتح القدير ان الصحيح المعتمد في الزكاة والحج الفورية لا لانها مقتضي مطلق الامر بل للدليل الخارجي وهو في الزكاة انها لدفع حاجة الفقير وهي معجلة فمتي لم تجب علي الفور لم يحصل المقصود وفي الحج الاحتياط لان الموت في سنة غير نادر فتاخيره بعد التمكن تعريض للفوات فياثم بالتاخير وترد شهادته واستشكل ابن نجيم رد شهادته بارتكابه مكروها كراهة تحريم لانه لم يوجد ارتكاب كبيرة ولا الاصرار علي صغيرة ولا فعل ما يخل بالمروة

وخالف الكرخي والمقيد بالوقت والوقت اذا يقيد به فاما الظرف للمؤدي يكون والشرط لان يؤدي

قوله وخالف الكرخي اي ادعي ان الامر المطلق يقتضي الفور وقوله والمقيد شروع في بيان النوع الثاني وهو ما علق بوقت معين يفوت اداؤه بفواته وهو انواع لانه اما ان يتضيق وقته بحيث لا يسعه وهذا غير واقع لانه تكليف ما لا يطاق الا لغرض القضا كمن اسلم اخر الوقت او لا يتضيق فهو اما ان يعلم ان وقته فاضل عنه كالصلاه واما ان يعلم مساواته له وح فاما ان يكون سببا له كصوم رمضان اولا كقضايه واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج ثم وقت الصلاه ظرف للمؤدى وشرط الادا وسبب لوجوب المؤدى اما كونه ظرفا للصلاه فظاهر والمراد بالظرف زمان يحيط بالمودى ويفضل عنه والمراد من المودي الهيئة الحاصله الواقعه في الوقت المعين واما كونه شرطا للادي وهو اخراج عين الواجب من العدم الي الوجود فلان الادا لا يتحقق بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا موثر في وجوده وليس الشرط عند الاصوليين الا هذا كما سياتي في مباحث القياس ان شا الله تعالي فما اورد من ان الشرط ما يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم فخروج عن الصدد وانما ذلك الشرط الجعلي التعليقي كان دخلت الدار فانت طالق كما سياتي وانما صرح بكون الوقت شرطا للادا مع ان كونه ظرفا للمودي مغن لاستلزامه شرطيته للادا ضرورة ان هيئة المودى الواقعه في ظرفها الذي هو وقتها المعين لها لا تنفك عن الادا لان الواقع في غير ظرفه لم يكن مودى بل مقضيا اذ ليس القضا الا الايقاع في غير الظرف الذي امر بالادي فيه لبيان اشتراك الصلاه والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلاه بظرفيته والقول بمنع الاستلزام لان الوعا ظرف لما فيه وليس شرطا له لا يخفي ما فيه اذ المودى له ظرف مخصوص لا يوجد في غير ذلك الظرف وما يوجد في غير ذلك الظرف ليس بمودى والادا لا ينفك عن المودى فكان ما هو ظرف للمودى شرطا للاداء ولا نعني بشرط الشي الا ما لا يتحقق الشي بدونه ولا يكون داخلا في مفهومه ولا موثرا فيه وكذا القول بانه لا يلزم من كون شي ظرفا لشي كونه شرطا لاخر خروج عن الصدد وكذا التخلص بقياس المودى والادا علي دراهم الزكاة وتسليمها الي الفقير فانه مع

الفارق كما لا يخفي علي انه سياتي ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت ثم اشار الي كون الوقت
سببا لوجوب المودي ايضا بقوله

وكان للوجوب ايضا السبب كوقت ما من الصلاة قد وجب

يعني كما ان وقت الصلاه ظرف لها وشرط لادايها هو ايضا سبب لوجوبها والمراد بالسبب الامر الداعي لا
الموجب المؤثر في حصول الشي ومعني وجوب الصلاة بالوقت ان الوقت سبب داع الي اشتغال الذمة
بها والسبب الحقيقي لوجوبها هو الايجاب القديم وانما الوقت سبب ظاهري كما ان سبب وجوب الادا
هو تعلق الطلب القديم بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال علي الطلب وكذلك وجود الادا سببه
الحقيقي خلق الله تعالي للفعل وسببه الظاهري القدرة الحقيقيه للعبد المستجمعه لجميع شرايط
التاثير وقد اضطربت عباراتهم في الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الادا واحسن ما قيل فيه
ما ذكره صدر الشريعه من ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمه بفعل او مال ووجوب الادا
لزوم تفريغ الذمه عما اشتغلت به وتحقيقه كما في التلويح ان للفعل معني مصدريا هو
الايقاع ومعني حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصه فلزوم وقوع تلك الحاله هو نفس
الوجوب ولزوم ايقاعها اي اخراجها من العدم الي الوجود هو وجوب الادا وكذا في المال
لزومه وثبوته في الذمه وجوب ولزوم تسليمه الي من له الحق وجوب ادا فالوجوب
في كل منهما صفه لشي اخر فافترقا معني ويفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلاة
النايم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصه من الصوم والصلاه
لازم نظرا الي وجود السبب واهلية المحل وايقاعها منهم اغير لازم لعدم الخطاب وقيام
المانع واما المالي فكما اذا اشتري الرجل شيئا بشيء غير مشار اليه بالتعين فانه يجب
في الذمه ضرورة امتناع البيع بدون الثمن ولا يجب اداوه الا بعد المطالبه ورده
في التلويح بان لزوم وجود الحالة المخصوصه عقيب السبب من ذلك الشخص كالنايم
بدون لزوم ايقاعها غير معقول بل لزوم وقوعها في تلك الحاله منه غير مشروع واما
بعدها فكما يلزم الوقوع يلزم الايقاع ثم قال وكان بينهما يعني الوجوب ووجوب الادا
فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد
زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبه ان يودي الثمن عندها ولا
يلزمهما الادا في الحال ولو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او ادا المال في زمان ما
بعد تقرر السبب ووجوب الادا لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا انتهى هذا
سديد الا انه كما حققه الشريف لا يناسب كلامهم اذ ليس فرقا بين نفس الوجوب
ووجوب الادا بل بين وجوب الادا باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا هذا وذهب الايمة
الشافعيه رحمهم الله تعالي الي الفرق بينهما في المالي اذ يثبت اصل الوجوب بملك النصاب
مثلا ويتاخر وجوب الادا الي حولان الحول بدليل السقوط بالتعجيل فلولا سبق الوجوب
لم يسقط ولا ياثم بالموت قبله لتاخر وجوب الادا واما في البدني فلا اذ لا معني للوجوب
سوي وجوب الاتيان بالفعل وهو وجوب الادا فاذا تحقق السبب ووجد المحل
من غير مانع تحقق وجوب الادا حتي ياثم تاركه ويجب عليه القضا وان وجد مانع شرعي

مطلب الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء الوجوب قبل الموعود به

عن العاده الي العباده باختياره وهو لا يكون بدون القصد ولو صرفت افعال العباد
الي الله تعالي بدون القصد والاختيار كان ذلك جبرا وفيه خلاف زفر رحمه الله تعالي فعنده
يجوز بدون النيه وقوله وان في الوصف الخ اي كما يصح بنية مطلق الصوم يصح مع الخطا في
الوصف بان نوي نفلا او واجبا اخر لانه نوي الاصل وزياده جهه وقد لغت الجهه لتعين الوقت للفرض
فبقي الاصل وهو كاف وقال الشافعي رحمه الله تعالي لا بد من نية فرض رمضان لان وصف العباده عباده
ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النيه كذلك لا بد في صيرورته فرضا او نفلا
منها احترازا عن الجبر وتعين المحل لا ينفي الجبر ولا يثبت القصد والجواب ان وجوب التعيين
مسلم الا انا لا نسلم انه لا يحصل باطلاق النية لان الاطلاق في المتعيين تعيين كمثال المتوحد في الدار
ولما لم يشرع في الوقت غير الصوم الفرض ونوي مطلق الصوم تعين لطلب الحصول واما عند الخطا في
الوصف فلانه لما نوي الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف
بطلان الاصل بل الامر بالعكس اقتصر البطلان علي الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم ولا يرد ان الوصف لازم للاصل
ضرورة انه لا يوجد بدون الوصف وينتفي الملزوم بانتفا اللازم لان اللازم احد الاوصاف لا علي التعيين
فبطلان وصف معين لا يوجب انتفا الاصل لجواز ان يوجد مع وصف اخر كالفرض ههنا فان قلت نية النفل اعراض
عن الفرض للمنافاه بينهما فيصير بمنزلة ترك النيه قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد
لغت فيلغو ما في ضمنها كذا في التلويح ونقل عن التحرير ان الحق اشتراط التعيين وعدم الجواز
مع الخطا في الوصف لان نفي شرعية غيره انما يوجب صحته لو نواه ونفي صحة ما نواه من الغير لا
يوجب وجود نية ما يصح ولو ثبت لكان جبرا وقولهم الاخص يصاب بالاعم كالانسان انما يكون اذا
اريد الاخص بالاعم ولو اراد نية الصوم الفرض به صح وارتفع الخلاف انتهي واجاب في التلويح
عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالي بالتزام الجبر في الوصف وانا لا نسلم ان وصف العباده يكون
بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالي فان الفرض اسم لما الزمنا الله سبحانه بدليل قطعي بخلاف اصل
العباده فانه اسم لما يحصل علي سبيل الاخلاص وذلك بالنيه فاذا وجد الامساك المقرون بالنيه
كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالي فنية النفل
او واجب اخر لا تسقط الفرضيه الثابته في نفس الامر انتهي ونوقش بانه يقتضي تادي كل فرض
بنية اصل العباده كالصلاة ولم يقل به احد وبانه ليس الكلام في توقف الزام الله تعالي العبد
علي اختياره اذ لا نزاع في كون الالزام جبريا وانما الكلام في توقف اسقاط ما الزم العبد علي اختياره
ولا شك في توقفه علي اختياره ليكون اتيا علي قصد الامتثال والا لزم الجبر علي اسقاط ما الزمه بـه صح
شرعا هذا ونقل عن التقرير ان صورة نية النفل من الصحيح المقيم ان يشرع بها ثم يظهر ان
اليوم من رمضان وظنه معفوا اما لو وجدت من غيره فانه يخشي عليه الكفر والعياذ بالله تعالي

الا لمسافر الذي الامام اذا نوي في الشهر للصيام
صيام واجب سوي ذا المفترض وذا خلاف من يكون ذا مرض ١٦٠

استثنا والمستثني منه محذوف اي يجوز فرض الوقت مع الخطا في الوصف في حق كل احد
الا في حق مسافر نوي في شهر الصوم واجبا اخر غير فرض الوقت فانه يقع عما نوي عند
الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالي لانه شغل الوقت بالاهم لتحتمه في الحال ان مات ولم يوده

وهو في اداء رمضان مخير الى ادراك العده فلو مات قبل ذلك لا اثم عليه فيه ويأثم بترك ذلك الواجب واذا كانت رخصة السفر للتخفيف في الامور البدنيه فلان يكون الترخص لمصالح دينه اولى لان رمضان في حقه كشعبان وعندهما لا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم لان الرخصة كيلا يلزم المشقه فاذا تحملها التحق بغير المعذور وقوله وذا خلاف الخ يعني ان المريض اذا نوى واجبا اخر فانه يقع عن رمضان ويلغو الوصف كالصحيح وهذا على ما نقله فخر الاسلام بناء على ان الرخصه متعلقة بحقيقة العجز في حق المريض فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصه فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر وهو ثابت وصاحب الهدايه سوى بينهما لما ذكرنا من شغل الوقت بالاهم والمرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم ايضا لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فقط فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصه واما ما قيل من التوفيق بين القولين بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم كوجع الراس والعين والى ما لا يضر به كالامراض الرطوبيه والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني فليس بتوفيق لان المريض الذي لا يضره الصوم صحيح في حق الصوم

وعنه في النفل روايتان في فرضه والنفل ينقلان

يعني اذا نوى المسافر النفل فعن ابي حنيفة روايتان في وقوع ذلك عن فرض الوقت او كونه نفلا كما نوى فباعتبار ان العله ما سبق من الترخص لمصالح دينه واعتبار الاهم يكون واقعا عن فرض صوم الوقت لان الفرض اهم من النفل وباعتبار ان رمضان في حقه كشعبان جاز عما نوى والاول اصح وانما قيد بالواجب والنفل لان المسافر ان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان

او كان معيارا وليس بالسبب كما قضا فرض صوم فقد وجب
ونية التعيين والتبييت شرط ولم يكن لذا تفويت

بلغ مقابلة

بيان للنوع الثالث وهو كقضا رمضان والكفارات اما كونه معيارا فظاهر واما كونه ليس بسبب فلان السبب في القضا ما كان سببا في الادا وفي صوم الكفارات اسبابها من الحنث والقتل واما صوم النذر فهو من هذا القسم مطلقا كان او معينا لان سببه النذر لا الوقت ولهذا جاز التعجيل في المعين قبل وقته لكنه في المعين مشابه للقسم الثاني من وجه باعتبار صحته مع اطلاق النيه ونية النفل بخلاف نية واجب اخر فانه يقع عما نوى لان تعيين الوقت له من العبد فاثر فيما له وهو النفل لا فيما عليه وقوله والتبييت بالرفع عطف على نية التعيين يعني ان نية التعيين شرط فيه فلا يصح بالمطلق ولا نية مباينة لان الوقت ليس بمتعين ويشترط فيه التبييت كما في النذر المطلق والكفارات لانه لما لم يكن الوقت متعينا فلا بد من التبييت بخلاف النفل لانه المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فتكفي النيه في اكثر النهار وقوله ولم يكن لذا تفويت اي ليس له تفويت فلا يفوت لان وقته العمر بخلاف القسمين الاولين

او مشكلا يكون ذا مقدار للظرف مشبه وللمعيار
كالحج ثم الحج في الوجوب مضيق الوقت لدى يعقوب
فان يوخره لعام ثاني ياثم لديه لا الذي الشيباني

هذا هو النوع الرابع

هذا هو النوع الرابع من الموقت وهو الحج فان وقته مقدر وهو اشهر الحج وهو مشكل في
الزياده والنقصان والمساواه لانه بالنسبة الي سنة الحج وقته يشبه الظرف لان اركان الحج لا
تستغرق جميع اجزاء وقته فكان كوقت الصلاه ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد
الا حج واحد كنهار الصوم وبالنسبة الي سني العمر وقته العمر وهو فاضل عن الواجب حتي
لو اتي به في العام الثاني كان ادا بالاتفاق الا انه عند ابي يوسف وهو يعقوب رحمه الله
تعالي يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول والعام الاول لا يسع الا حجا واحدا فاشبه
المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد وهو الشيباني رحمه الله تعالي
يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحا
للادا كاجزا الوقت للصلاه وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت
الاشكال وابو يوسف رحمه الله تعالي حكم بالتضيق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكليه ولذا
اجاز اداوه في العام الثاني ومحمد رحمه الله تعالي حكم بالتوسع لظاهر الحال في بقا الانسان
لا لانقطاع التضيق بالكليه فلذا ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني الا ان الاظهر الارجح
المعياريه عند ابي يوسف والظرفيه عند محمد رحمهما الله تعالي ان الحج يجب عند محمد والشافعي
رحمه الله تعالي موسعا يحل فيه التاخير الا اذا غلب علي ظنه انه ان اخر يفوت ثم ذكر في اخر
كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاه لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور
امارات يشهد قلبه انه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل
فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادله

كذا في التلويح ونقل القاآني عن الشيخ ابي الفضل الكرماني رحمه الله تعالى ح

فان نواه مطلقا ادي ولا اداء ان نوي به التنفلا

تفريع علي انه ذو شبهين فلشبهه بالمعيار يتادي بمطلق النيه كالصوم ولشبهه بالظرف
لا يصح بنية النفل كصلاة الظهر وعللوا صحة اطلاقه بان الظاهر من حال المسلم الواجب
عليه الحج انه بعد تحمل المشاق لا ينوي غير الفرض بدلالة الحال فينصرف المطلق اليه بخلاف
نية النفل فان الدلاله لا تقاوم الصريح فيقع عما نوي واورد علي الاول انه يشكل هذا
علي مسئلة ما اذا ضاق الوقت بحيث لم يبق منه الا ما يسع فرض الصلاة فانه يشترط
مع ذلك نية التعيين مع وجود ما ذكر من دلالة حال المسلم اذ لا يشتغل باداء النفل
مع ضيق الوقت واجيب بالفرق بين الوقتين فان وقت الصلاه موسع محض فافادته
التوسعه شرطا زايدا وهو التعيين فلا يسقط بعارض التقصير بتاخير الادا الي
زمن التضيق بخلاف وقت الحج اذ لم يتمحض كوقت الصلاة بل كان ذا شبهين فلشبهه
بالمضيق جاز الفرض بالاطلاق ولشبهه بالموسع لم يجز عن الفرض بتعيين نية النفل
وما كان ذا شبهين يوفر عليه حظ كل منهما مع امكان التدارك في مسئلة ضيق الوقت
اذ لا يتوهم معه في الغالب طرو الموت بخلاف الحج لبعد التدارك من الزمان الاتي نعم ما ذكره
بعض المحققين من ان الدليل وهو ظاهر الحال فيما ذكروا غير وارد علي المدعي وهو التاديه
بنية مطلقة لان غايته ان ذلك يستلزم حكمنا عليه بانه نوي الفرض لا سقوطه عنه عند
الله تعالي اذا نوي مطلق الحج في الواقع فنوي الورود وعند الشافعي اذا نوي النفل في الحج

تاغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر عليه في امر الدنيا ففي امر الدين اولي واجاب
ايمتنا بانه يقع محجه ح فرضا بدون اختياره واورد عليهم ان هذا بعينه وارد
عليكم حيث جوزتم صوم رمضان بنية النفل واجيب ببطلان وصف النفل وبقا اصل النيه
في رمضان لان الوقت غير قابل لما سوي الفرض ولا كذا الحج لقبوله نية النفل فيتحقق الاعراض
عن الفرض فلا يثبت وانت خبير بان الوصف اذا كان عبادة كالاصل بدليل اختلاف الثواب
باختلافه فرضا ونفلا والعباده هي القربه المنوطه بالقصد فسقوط الفرض عن العبد
من غير قصده الفرض عند الاطلاق قول بالجبر لسقوط وصف الفرض عنه من غير قصده ح
وهب ان وصف النفل في الصوم لغا وبقي اصل الصوم فسقوط الفرض بمجرد بقاء الاصل من
غير قصد الفرض مشكل علي قول ايمتنا اشكال سقوط الفرض بنية النفل في الحج علي قول
الشافعي رحمهم الله تعالي فليتامل

تخاطب الكفار للايقان وانه بالامر بالايمان وبالمعاملات والمشروع من العقوبات وبالفروع من العبادات بحكم الاخره بلا اخلاف للنصوص الظاهره ١٧

يعني ان الكفار مخاطبون بالامر بالايمان لعموم دعوته عليه الصلاة والسلام للناس كافه قال الله تعالي
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم الي قوله تعالي فآمنوا بالله ورسوله الايه ومخاطبون بالمعاملات
لان المطلوب بها امور دنيويه وهم بالدنيا اليق لانهم اثروها علي العقبي ومخاطبون بالمشروع
من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم به اليق والتعزير داخل
في العقوبات وحد الشرب خارج عنها في حقهم ولم يصرح بذلك للعلم به ومخاطبون
بالفروع من العبادات كالصلاة والصوم في حكم الاخره اي في حق المواخذه بها في الاخره
فانهم يواخذون بترك اعتقادها لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والادا لقوله تعالي ما
سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين لان المراد لم نكن من
المعتقدين لذلك كما نقله شمس الايمه عن ايمة التفسير وكفي به حجه وما يقال انه يحتمل ان
يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الي ترك الصلاه والزكاه وانه لا يجب علي الله تكذيبهم
كما في قوله حكاية عنهم ما كنا نعمل من سوء مدفوع بالاجماع علي ان المراد تصديقهم فيما
قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لم يكن في الايه كثير فايده وترك التكذيب انما يحسن فيما كان
العقل مستقلا بتكذيبه كما في قولهم ما كنا نعمل من سوء وما نحن فيه ليس كذلك ثم لا خلاف
في عدم جواز الادا منهم حال الكفر ولا في عدم وجوب القضا بعد الاسلام مع الاتفاق علي المواخذه
في الاخره بترك اعتقاد الوجوب وانما الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات
زيادة علي عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كما ذكره في التلويح وقد اشار الي هذا
الخلاف بقوله وقيل بالادا خوطبوا بهذه الدنيا فحتما يوجب
يعني قال بعضهم وهو الشافعي والعراقيون من مشايخنا رحمهم الله تعالي انهم مخاطبون
باداء العبادات فالادا واجب عليهم في هذه الدنيا فهم مواخذون في الاخرة بتركها معذبون
بتركها فوق عذاب الكفر لان الكفر لا يصلح مخففا ولا يقدح في ذلك كون عباداتهم غير معتد بها

شرعي او عقلي بحيض او نوم فالوجوب يتاخر الي زمان ارتفاع المانع وح ذهب
جمهورهم الي ان الفعل في الزمان الثاني قضا بنا علي ان المعتبر سبق الوجوب في الجملة
لا سبق الوجوب علي ذلك الشخص واورد عليهم ان وجوب القضا علي شخص لوجوب
الادا علي شخص غيره في البدنيات لا يعهد شرعا اذ هو في الحقيقة تكليف بالفعل
الواجب علي الغير وقوله كالوقت للصلاة مثال لما ذكر فان الوقت ظرف للصلاة وشرط
لادايها وسبب لوجوبها ولا منافاة لاختلاف الموضوع فان الشرط هو الجزء الاول
من الوقت كما في التلويح لتحقق صحة الادا عقيب اول جزء لا يتجزي من الوقت
ولولا ذلك لم يصح الادا عقيبه وليس من شرط الشرط الاتصال فلذا لم يصرحوا بانتقال
شرطيته الي ما بعده من الاجزا تصريحهم بانتقال سببية الوجوب عنه الي ما بعده
حسبما سياتي فالقول بعدم شرطيته لانه لو كان شرطا فصلي بعده لم يوجد شرط
الادا لفوته هو كما تري والظرف مطلق الوقت حتي يصح الادا في اي جزء كان من
اجزا الوقت واما السبب فهو كل الوقت ان اخر الفرض عن وقته والا فالبعض وهو
لا يجوز ان يكون اول الوقت علي التعيين والا لم يجب علي من صار اهلا في آخر
الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا اخر الوقت علي التعيين
والا لم يصح الادا في اول الوقت لامتناع التقديم علي السبب وكان الظاهر المتبادر
ان يكون كل الوقت هو السبب لكن لما لم يمكن للتنافي بين السببية والظرفية لاقتضا
الاولي التقدم والثانية المقارنة اعتبر بعض الوقت سببا في حق المودي في الوقت وفي
حق من صار اهلا في اخره بخلاف من كان اهلا في تمام الوقت ولم يؤد فيه فانه يعتبر
السبب كل الوقت في حقه لفوات الظرفية المنافية للسببية ح فيبقي السبب الكل
علي ما هو المتبادر من اضافة الصلاة الي الوقت في مثل صلاة الظهر وحيث كان بعض
الوقت سببا فالجزء الاول من الوقت اولى بان يكون سببا لعدم ما يزاحمه فان المعدوم
لا يزاحم الموجود فصار سببا ولذا تجب الصلاة علي من كان اهلا عند اول جزء من الوقت
لكن علي سبيل التوسع سواء اتصل به الادا او لا لكن تقرر سببيته علي وجه لا مجال
فيه لانتقال السببية عنه موقوف علي اتصال الادا به كما قال

لكن وجوبها لجزء اول من وقتها يضاف او لما يلي ١٥
بدء الشروع او الي الاخير مضيقا او الكل في التاخير

يعني ان وجوب الصلاة اما ان يضاف الي الجزء الاول او الي ما يليه ابتداء الشروع او الي
الجزء الاخير المضيق او الي كل الوقت فيما اذا فوت الصلاة واخرها عن وقتها وهذا
علي وفق ما في المنار مع نوع تغيير لما سيتضح وحاصله انه لما امتنع كون كل الوقت
سببا لما بين السببية والظرفية من المنافاة وتعين ان يكون البعض الادني هو
السبب فالسبب هو الجزء الاول من الوقت لصحة الادا عقيبه بلا ريب فان اتصل
الادا به تقررت السببية عليه والا تنتقل الي الجزء الذي بعده فان اتصل به الادا تقررت
سببيته والا تنتقل عنه وثم وثم فاي جزء اتصل به الادا تقررت السببية عليه

لان الاصل في السببيه الاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب الي البعيد
فكل جزء سبب علي الترتب والانتقال لكن تقرر السببيه موقوف علي الاتصال بالادا
وبهذا يندفع ما يقال لو توقفت السببيه علي الادا وهو موقوف علي الوجوب الموقوف
علي السبب يلزم الدور لان الموقوف علي الاداء تقرر السببيه لا هي كما بينه في
التلويح ثم اذا لم يؤد ولم يبق من الوقت الا ما يسع الفرض يطالب بالادا اجماعا
ويأثم بالتاخير لكن السببيه لا تنتقل من ذلك الجزء عند زفر وعندنا تنتقل
الي اخر الوقت لكونه صالحا للانتقال ويتعين للسببيه ضرورة انه لم يبق بعده
ما يحتمل نقل السببيه اليه فيعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل والسفر
والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء حتي لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق
المجنون او طهرت الحايض عند هذا الجزء وجبت الصلاه عليه فالسبب في حق من
صار اهلا في الجزء الاخير هو الجزء الملاقي لاهليته لا كل الوقت ولا الاجزاء المتقدمه
علي هذا الجزء لعدم اهليته اذ ذاك فكان هذا الجزء الاخير الذي ضاق عن فرض
الوقت ولا احتمال لاتصال الادا به هو السبب في حقه واليه الاشاره بقوله او الي الاخير
مضيقا فمن قال من شراح المنار انه لو قال المصلي ان صلي في جزء من اجزا الوقت فهو
السبب والا فالمجموع لكان اوجز واحري لم يحسن وكذا من قال من شراحه ايضا ان المراد
من الجز الاخير ما اتصل الادا به فلو قال اما ان يضاف الي ما اتصل الادا به لشمل الثلاثه
وكان اخصر واحسن فقد قصر والتعبير بالجز الاخير اولي من التعبير بالجزء الناقص
اذ المتبادر منه وقت الكراهه والجز الاخير سبب في حق من صار اهلا فيه وان لم يكن
ناقصا بهذا المعني وما ذكرناه علي وفق ما في المغني حيث قال ما نصه فوجب ان يجعل
بعض الوقت سببا وهو الجزء الاول لسلامته عن المزاحم فان اتصل به الادا فقد تقررت
سببيته والا انتقل الي الجزء الثاني ثم وثم الي ان يتضيق الوقت عند زفر والي اخر
جزء من اجزا الوقت عندنا فتتعين السببيه فيه الي اخر ما قاله وقوله والكل
في التاخير يعني ويضاف السببيه الي كل الوقت اذا فوت الصلاه واخرها عن وقتها
لاننا انما اعتبرنا البعض سببا لضرورة التنافي بين الظرفيه والسببيه بحيث فاتت
الظرفيه اذ لم يؤد في الوقت كان الكل سببا في حقه ولذا وجب عليه القضا بصفة الكمال
حتي لا يجوز قضا العصر الغايت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهه وما يقال بان السببيه
قبل التفويت انتقلت الي الاخر فكان هو السبب فاذا اعتبر السبب بعد الفوات كل الوقت
لم يجب القضا بما وجب به الاداء فجوابه ما تقدم من ان المراد بوجوب القضا بما وجب به
الاداء وجوبه بالامر الذي وجب به الادا لا بالوقت فان قيل اذا كان السبب كل الوقت
وهو ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز القضا في الوقت الناقص قلنا لما صار
دينا في الذمه ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس لذاته بل باعتبار كون العبادة
فيه تشبها بالكفرة واذا مضي خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان
الوجوب ثابتا بسبب كامل ولذا وجب القضا كاملا علي من صار اهلا في اخر العصر كذا ذكره

كذا ذكره شمس الايمة وقد يجاب بان الاجزا الصحيحة اكثر فيجب الكمال ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد كذا في التلويح ولا يرد ما لو شرع في النفل في وقت ناقص كما عند الطلوع ثم افسده حيث يجوز قضاوه عند الغروب مع انه وقت ناقص لان باب النفل اوسع من باب الواجب واما ما يقال من انه بعد الشروع يكون لازما كساير الواجبات فجوابه ان ذلك اللزوم ضرورة صون العبادة عن البطلان كما سياتي فيتقدر بقدر الضروره فلا يظهر ذلك في ثبوت اللزوم على وجه الكمال من كل وجه لان في ذلك مصيرا الي ما وراء الضروره كما ذكره القاآني

فلم يجز اداء عصر امس في ناقص الوقت بغير لبس

تفريع على ان سببية الوجوب مضافة الي كل الوقت عند التفويت اي حيث كان كذلك كان عصر امس ثابتا في الذمه على الكمال فلا يتادى في الوقت الناقص كما اذا قضاه عند تغيير قرص الشمس لان ما ثبت كاملا لا يتادى ناقصا

لا عصر يومه وفيه يشترط تعيينه وليس شرعا يسقط

عطف على عصر امس اي لبس عصر يومه كذلك فانه يجوز اداوه في الوقت الناقص فانه اذا اتصل الادا به تعين للسببيه فيتادى بصفة النقصان كما وجب حتى لا يفسد العصر بغروب الشمس في خلاله لانه اداه كما وجب فصار بمنزلة ما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه بخلاف ما اذا شرع في صلاة الصبح فطلعت الشمس وهو في خلال الصلاه لانه ثبت كاملا فلا يتادى بالنقصان وتمامه في التلويح واورد ما اذا اسلم الكافر في وقت احمرار الشمس ثم لم يصل حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني حيث لم يجز قضاوه فيه مع انه وجب ناقصا واجيب بانا لا نسلم عدم جواز قضائه فيه اذ لا رواية عن السلف فيحتمل الجواز ولين سلم فالمراد من قولنا ما وجب ناقصا يتادى كذلك الواجب الذي لم يصر دينا في الذمه اما اذا صار دينا فلا لان النقصان في الادا انما يتحمل لسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له في الغاية كذا ذكره القاآني وغيره قيل ولقايل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمه ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في اخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع اجزا الوقت وانت خبير بان النقصان في الوقت انما يتمكن باعتبار الفعل لا لذاته اذ هو وقت كساير الاوقات ونقصانه بما يجاوره من الادا المتضمن للتشبه بعبادة الكفره كما تقدم فاذا مضى بغير فعل فلا نقصان اصلا والنقصان كان محتملا في الوقت للامر بالادا فاذا مضى تحقق في الذمه كاملا فلا يتادى ناقصا اذ النقصان بالفعل واما من اسلم اخر الوقت فليس السبب في حقه كل الوقت وانما ذاك في حق من كان له تمام اهلية في جميع الوقت واما هذا فالسبب في حقه اخر الوقت ولا نقصان فيه لذاته كما سبق وقوله وفيه يشترط الخ شروع في بيان الاحكام اي من حكمه ان يشترط تعيينه نية لان الوقت ظرف يسع غير الواجب واذا تعدد المشروع لم يكن مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف فيجب تعيينه ولو نوى الظهر قيل لا يجزيه لاحتمال فايتة عليه وفي فتاوي العتابي الاصح انه يجزيه لان كون الفايته عليه محتمل لا اعتبار به والحاصل ان التعيين شرط وليس يسقط

بضيق وقته ولا تعينا له بلا الادا فهو عينا

بلغ مقابلة

اي لا يسقط التعيين بضيق الوقت لان المعني الموجب للتعيين عند سعة الوقت هو
تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق حتي لو قضي فرضا او قضي نفلا جاز كما نقل عن التقرير
والمراد بالجواز الصحة لا الحل فقد نقل عن البدايع صحة ذلك مع الحرمة وبالجملة علة التعيين
باقيه عند الضيق ايضا واما القول بزوال الزوال التوسعه عند الضيق وان الحكم
قد يبقي مع زوال السبب كالتبختر في الطواف عند عدم قصد الارهاب فمردود بان الاصل
زوال الحكم بزوال العله وان التبختر في الطواف اذ ذاك كان تذكيرا لنعمة الامن بعد الخوف
والحكم قد يثبت بعلل متبادله وانتفا شخص العله لا يوجب انتفا نوع الحكم فقوله ولا تعينا الخ
اي لا يتعين السبب بالتعيين كان يقول عينت ذلك الجزء من الوقت للسببيه اذ ليس له
وضع الشرايع فلو عين ثم ادي قبله او بعده جاز ولا يتعين الا بالادا في ضمن فعله لان له
ان يرتفق بما هو حقه فيتعين ح لان الادا عينه

كحانث يختار في التكفير وما له التعيين في الامور

اي هو كحانث في اليمين فانه مخير في الكفاره بين اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبه
ولو عين شيئا من ذلك بالقول لم يتعين وانما يتعين في ضمن فعله

او كان معيارا له وهو السبب يكون في وجوبه به وجب

يعني او يكون الوقت معيارا للواجب يزداد الواجب بازدياده وينتقص بانتقاصه
ويعلم به مقداره كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار ومع ذلك يكون السبب في وجوب الواجب فبه يجب

وذا كشهر الصوم فالغير انتفي ومطلق الاسم لفرضه كفي

يعني ان الوقت الذي هو معيار للمودي وسبب لوجوبه هو كشهر الصوم اما كونه معيارا فظاهر
واما انه سبب الوجوب فلان السبب اما الوقت او الخطاب وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم
المسافر والمريض يعني في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت والمختار عند الاكثرين
ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة منفرده بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات في اوقاتها
فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الايمة الي ان السبب هو مطلق شهود
الشهر علي ما هو الظاهر من النص والاضافه فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول
ليلا يلزم تقديم الشي علي سببه ولذا يجب علي من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل كل صح
الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتي يلزمه القضا ولذا يجوز بنية الادا الفرض في الليلة الاولي
مع عدم جواز النيه قبل سبب الوجوب كما اذا نوي قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز
الادا كمن اسلم اخر الوقت كما في التلويح وقوله فالغير انتفي تفريع علي كونه معيارا اي ينتفي
صوم غيره لان الشرع اوجب شغل المعيار به بقوله سبحانه فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله
عليه الصلاة والسلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ويكتفي فيه بمطلق الاسم
اي بمطلق نية الصوم كالمتوحد في الدار ينادي بيا انسانا بالنصب من غير تعيين فيتعين للحضور
والاقبال **من غير تعيين وان في الوصف يخطي يجز عن فرضه ويكفي**

اي يكتفي فيه بمطلق الاسم من غير تعيين لان الفرض متعين فيصاب بنية مطلق الصوم واما
اصل النيه فامر لازم لان العباده هي الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الي الله تعالي ويصرفه عن العاده

غير معتد بهامع الكفر لانها تجب عليهم بشرط الايمان كالجنب تجب عليه الصلاه بشرط الطهاره فان قيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحريه قلنا ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقله الوارده فيه لا انه يثبت في ضمن الفروع كذا في التلويح وظاهر قوله تعالى الذين لا يوتون الزكاة وقوله تعالى لم نك من المصلين يشهر لهذا القول كما لا يخفى

وقيل لا فيما السقوط يحتمل وانه الصحيح في الذي نقل

يعني وقال بعضهم وهم مشايخ ما وراء النهر انهم لا يخاطبون فيما يحتمل السقوط كالصلاة والصوم حيث يسقط كل منهما بالاكراه بخلاف الايمان فلا يعاقبون بترك مثل الصوم والصلاة واليه ذهب القاضي ابو زيد وشمس الايمة فخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين رحمهم الله تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك لتاتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث وهو تصريح بان وجوب اداء الشرايع يترتب على الاجابه الى الايمان كذا قالوا

والنهي منه وهو قول القايل للغير لا تفعل ولا تجادل اذا على سبيل الاستعلاء بقوله وهو بلا امتراء

اي ومن الخاص النهي لانه لفظ وضع لمعنى على الانفراد قدم الامر لشرفه اذ به الايمان كما تقدم ولا يضره قول الفقها ان النهي راجح حتى قال في البزازيه ومن لم يجد سترة ترك الاستنجا ولو على شط نهر لان النهي راجح حتى استوعب الازمان والامر لا يقتضي التكرار لان ذلك للاحتياط عند التعارض وهو في اللغة المنع ومنه النهيه للعقل لمنعه عن القبيح واصطلاحا قول القايل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلا لا العلو حقيقته على الصحيح والمباحث المتقدمه في الامر واردة هنا وكما ان الامر حقيقة للوجوب وفي غيره مجاز كذلك النهي للتحريم عند الاطلاق عن القرينه وقولهم انه يقتضي التحريم في قطعي الثبوت والكراهه في ظنيته فهو من جهة كون القطع والظن في طريقه وهو يخالف الامر من جهة اقتضايه للفور والتكرار اي الاستمرار بخلاف الامر وقوله وهو مبتدا وقوله بلا امتراء متعلق بقوله الاتي يقتضي وهو الخبر

لقبح في المنهي عنه يقتضي لحكمة الناهي التي لا تنقضي

يعني ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه لحكمة الناهي وهو الشارع الذي لا تتناهى حكمته كما ان مقتضى الامر حسن المامور به كما هو مقتضى حكمة الحكيم تعالى قال سبحانه وينهى عن الفحشا والمنكر

ثم القبيح ههنا نوعان لعينه وانه قسمان

شروع في تقسيم المنهي عنه باعتبار النهي المطلق المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقادهم اي ان القبيح المنهي عنه نوعان قبيح لعينه وقبيح لغيره ولا نعني بالقبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرف ان حسن الفعل وقبحه انما يكون لجهات يقع عليها

مطلب النهي ومن الخاص النهي

بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي عنه قبيح وان كان ذلك لمعني زايد علي ذاته
كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحه باعتبار كفران النعمه ووضع الشي في غير محله
وخلوه عن الفايده ثم القبيح لعينه قسمان

بالوضع والشرع وان الثاني لغيره وانه ضربان

يعني ان القبيح لعينه قسمان قبيح لعينه بالوضع اي العقل وقبيح لعينه بالشرع فما قبح
لمعني في عينه وضعا كالكفر والكذب والظلم واللواطه فان الواضع وضع هذه الاسما لافعال
عرف قبحها بمجرد العقل قبل ورود السمع لان قبح كفران النعمه والكذب مركوز في العقل
وكذا قبح الظلم واللواطه وربما يجعل اللواطه مما قبح شرعا وهذا القول اقرب وما قبح لمعني
في عينه شرعا لعدم المحليه او الاهليه كبيع الحر والمضامين كما سياتي وقوله وان الثاني
اي ثاني نوعي القبيح المطلق وهو ما قبح لغيره وانه ضربان ايضا

فانه بالوصف والمجاور وان ذلك مثل كفر الكافر
وانه كمثل بيع الحر ايضا ومثل صوم يوم النحر
والبيع في وقت النداء والذكر والنهي عن افعال حسي يجري

١٨٠

يعني ان القبيح لغيره نوعان قبيح لغيره من جهة الوصف وهو ما يكون لازما للمنهي عنه
بحيث لا يقبل الانفكاك وقبيح من جهة المجاور وهو ما يكون مصاحبا للمنهي عنه وقابلا
للانفكاك عنه في الجمله ثم شرع في التمثيل للاقسام المذكوره علي طريق اللف والنشر المرتب
فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا كما مضي وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل
يجوزه كما في قصة يوسف وانما قبح شرعا لعدم المحل اذ المحل المال وليس ذلك بمال وصوم يوم
النحر مثال لما قبح لغيره من جهة الوصف فان الصوم فيه وكذلك في ساير الايام المنهية امساك
علي قصر الغربه وقهر النفس وتمرين لها علي مواساة الفقرا والنهي انما هو لهذه الاوقات
لانها ايام اكل وشرب علي ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به فكان بمنزلة
لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالي وهو وصف لازم
للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه فكان النهي عن صومها من جهة ما هو بمنزلة الوصف
فكان صومها فاسدا كما سياتي وانما فسد الصوم فيها دون الصلاه في الاوقات المكروهة
ولزمت الصلاه بالشروع فيها في الاوقات المكروهه ولم يلزم الصوم بالشروع فيه في هذه
الايام لان الوقت للصوم لكونه معيارا من قبيل الوصف اللازم وهو للصلاة من قبيل المجاور
لكونه ظرفا قال في التلويح وفي الطريقة المعينه ان المركب قد يكون جزئيه كالكل في الاسم
كالما وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة
الحقيقه كل منها صوم حتي لو حلف لا يصوم يحنث بصوم ساعه فيكون كل جزء منه
منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم
لابقا ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصيه وهو حرام واجب الترك قطعا وان
كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصيه فانه قطعي
فترجح جانب الترك ولا يلزم القضا بالافساد بخلاف الصلاه فان ابعاضها من القيام والركوع

مطلب النهي عن صوم يوم النحر وايام التشريق

والركوع والسجود لا يسمي صلاة مالم يجتمع ويتقيد بالسجده فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضه يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضي امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعه وتحصيل المعصية فكان المضي طاعه ومعصيه وامتناعا عن المعصية اعني ابطال العباده وترك المضي امتناعا عن معصيه وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عباده فترجح فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضا انتهي ثم لما كان صوم هذه الايام عبادة من حيث ان نفسه طاعة ومعصية من حيث انه اعراض عن ضيافة الله تعالى والاعراض انما هو في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه علي نفسه وانعقاد النذر انما هو من جهة انه طاعة حتي لو صرح قايلا علي صوم يوم النحر لم يصح في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالي كما لو قالت لله علي صوم ايام حيضي بخلاف قولها غدا وكان الغد يوم حيض او يوم النحر والحاصل ان النذر ايجاب بالقول وبالقول يمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والمشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز وهذا كما جاز بيع السمن الذايب الذي وقعت فيه فارة لامكان ايراد البيع علي السمن دون النجاسه ولم يجز اكله لاستحالة التمييز عن النجاسه وقوله والبيع الخ مثال لما قبح من جهة المجاور لان قبح البيع لترك السعي الي الجمعه وهو قابل للانفكاك اذ قد يوجد الاخلال بدون البيع والبيع بدون الاخلال كما لو تبايعا وهما يمشيان والفرق بين هذا الضرب وبين قسيمه ان هذا يقبل الانفكاك في الجمله وهو المراد بقبوله الانفكاك بخلاف الضرب الاول اذ الانفكاك لا يتصور فيه اصلا كما ذكره القاآني فلا يرد انا لا نسلم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في هذا البيع لا في البيع المطلق وكذا الكلام في انفكاك الاذي عن الوطي حالة الحيض والغرض بيان الفرق كما لا يخفي وحيث كان ممكن الانفكاك لم يكن بمرتبة قسيمه الاول حتي كان البيع وقت النداء مفيد الملك بلا قبض مع الكراهه ووطي الحايض وان كان مما نهي عنه للمجاور لان الاجماع انعقد علي تحريمه وكفر مستحله ولا بعد في اختلاف اوصاف جزئيات نوع واحد بحسب مقتضيات الادله كما ذكره بعض الفضلا فلا تنافي كما ظن وقوله والنهي عن افعال الخ يعني ان النهي المطلق عن الافعال الحسية

في اول الاقسام لا افعال للشرع ينتمي ففي ذا الحال
بما لغيره تعلقا اذا اقتضا لا بحه تحققا

يعني ان النهي المطلق الخالي عن القرينه اذا كان نهيا عن الافعال الحسيه كان جاريا فيما قبح لعينه وان كان نهيا عن الافعال الشرعيه لا يكون جاريا فيما قبح لعينه بل يكون في ذلك جاريا فيما قبح لغيره متعلقا والمراد من الافعال الحسية ماله وجود حسي فقط كالزنا وشرب الخمر وبالشرعيه ماله وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معني شرعي يكون ملك المشتري اثر اله فذلك المعني هو البيع حتي اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل

المنذر للامام ... النذر بصوم ... اد الاعراض ... صح

بلغ مقابلة

بـه صح

لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد امع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك بسبب الوجود الشرعي كذا في التوضيح وقريب منه ما يقال الحسيات ما لا يتوقف تحققه على الشرع وعلامته صحة اطلاق اللغوي عليه على انه حقيقة والشرعيات ما زيد في حقيقته واركانه اشيا شرعا كانت غير معتبره لغة وانما كان النهي عن الحسيات منصرفا الى ما قبح لعينه وفي الشرعيات الى ما قبح لغيره لان الاصل ان يثبت القبح في اقتضا النهي فيما تعلق به النهي لا فيما لم يتعلق به فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة في الحسيات اذ يمكن تحققها مع صفة القبح فيتحمل على القبح لعينها الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن الوطي حالة الحيض وفي الشرعيات لا ينبغي ذلك لامتناع كون الشي قبيحا لذاته ومعتبرا شرعا اذ القبيح لذاته باطل فلا يكون معتبرا شرعا والنهي تكليف منوط بالاختيار كالامر حتى اذا انتهى اثيب والا عوقب وكما ان النهي عن الحسيات كلا تزن يستدعي امكان وجودها حسا كذلك النهي عن الشرعيات كلا تصم يوم النحر مثلا يستدعي امكان وجودها شرعا اذ النهي يستدعي امكان وجود المنهي عنه على النهج الذي ورد عليه النهي فكما لا يتعلق في الحسيات بما يستحيل وجوده خارجا كقولك للاعمى لا تبصر كذلك لا يتعلق في الشرعيات بما لا مشروعية له اصلا كالباطل كقولك لا تصم الليل مثلا فلو كان النهي في الشرعيات واقعا على ما قبح لذاته وهو الباطل الذي هو غير مشروع كان القبح الذي هو مقتضي النهي موجبا لبطلان النهي لانه يكون تعلق النهي ح بما لا يكون ممكنا شرعا واليه الاشارة بقوله

فليس ممكنا ثبوته على وجه لمقتضيه كان مبطلا

اي ليس ممكنا ثبوت القبح الذي هو مقتضي النهي على وجه يكون مبطلا لمقتضي القبح وهو النهي فلا يكون القبح الذي هو مقتضي النهي في المنهي عنه قبحا لذاته لانه يكون ح باطلا ممتنعا شرعا ليس محلا للتكليف والابتلا بالنهي فيبطل النهي ح اذ مقتضاه امكان المنهي عنه شرعا وهو غير ممكن ح فالنهي عن المشروع يستدعي كون المنهي عنه صحيحا شرعا لانه يستدعي بقا المشروعية في الجمله ومعنى الصحه كون الفعل مسقطا للقضا في العبادات وسبب الترتب ثمراته المطلوبه منه شرعا في المعاملات كالملك المترتب على البيع وحيث كان النهي عن المشروع مقتضيا للقبحه جزما مع بقا مشروعيته وكان القبح الذاتي مستدعيا لانعدامها وهو مستدع لانعدام النهي لاجرم حملنا ما يقتضيه من قبح المنهي عنه على القبح للغير لبقا المشروعية اصلا ح بخلاف ما اذا حمل على القبح الذاتي كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى فان فيه ابطال المشروعيه راسا فيكون نسخا لا نهيا مع ان التغاير بينهما ثابت لان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر كالتوجه الى بيت المقدس ونكاح الاخوات اذ لم يبق ذلك مشروعا اصلا حتى لا يثاب المكلف بالامتناع عنه والنهي تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فهو فيما نحن فيه لطلب الكف عن هذا الفعل المشروع فيثاب المخاطب بالانتهاء كما يثاب بالايتمار فالامتناع في المنسوخ

مطلب كون المنهي عنه مستدعي ان يكون ممكنا شرعا

في المفسوخ بناء على عدم ذلك الشي شرعا والعدم في المنهي عنه بناء على امتناع المخاطب
عنه اختيارا وهما في طرفي نقيض اذ النسخ ينافي الوجود شرعا والنهي يقتضيه والحاصل
ان النهي يدل على صحة المنهي عنه لانه لو لم يدل عليها لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر
شرعا لان الشرعي هو المعتبر الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر
وصلاة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعا ولانه لو لم يكن صحيحا
لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث واورد على الاول ان لا نسلم ان الشرعي هو
المعتبر شرعا بل الشرعي اعم منه لان الشرعي ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهي الصورة المعينة
والحالة المخصوصة صحت ام لا يقال صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب باطلة
واجيب بان هذا انما يوجب صحة التركيب ولا يستلزم الحقيقة والاسم في هذا مجاز عن الجزء
الصوري للقطع بصدق لم يصم على الممسك حمية ولا يرد النقض بمثل النهي في قوله سبحانه
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة ايام اقرائك لانا لا نسلم
ان النهي في ذلك على حقيقته بل هو مجاز عن النفي كما سياتي مثله وعلى الثاني ان هذا ممنوع
بهذا المنع والمحال منع الممتنع بغير هذا المنع كما قيل في تحصيل الحاصل واجيب بانه
غير وارد على ما قررنا لانه على هذا يكون ممتنعا بهذا المنع فلا يكون وجوده في المستقبل
متصورا شرعيا اذ هو لا يكون الا بمشروعيته فيبطل الاختيار والابتلا فلا يثاب
بالامتناع عنه ح فيعود على موضوعه بالنقض فلا يكون النهي ابتلا كالامر
فهذا والاقرب ما قيل ان الشي اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان القبيح ليس
لعينه والا لما صار مشروعا في الجملة لان القبح الذاتي لا يجامع المشروعية
وما بالذات لا يزول فتعين ان يكون في وصفه او المجاور فتحصل من هذا ان
الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل الدليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل
على انه لغيره فان كان الغير مجاورا كان صحيحا مكروها وان كان وصفا
فهو فاسد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى باطل عند الشافعي رحمه الله تعالى
وان لم يدل الدليل على شي من ذلك فهو باطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه
الاحكام وعند ابي حنيفة يصح باصله لا بوصفه وهذا على وفق ما في التوضيح وما في المنار لا يخلو
عن قصور **لذا الربا وما من البيع فسد وصوم يوم النحر مشروعا يعد**
باصله لا النهي قد تعلقا بالوصف لا الاصل كما قد حققا
اي لكون النهي عن الفعل الشرعي واقعا على ما قبح لغيره كان كل واحد من البيع بالربا
وهو الفضل الخالي عن العوض والبيع الفاسد كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد
وفيه نفع لاحد العاقدين وصوم يوم النحر يعد مشروعا باصله لان النهي تعلق
بوصفه لا باصله اما الربا فلوجود ركنه من اهله في محله وهو مبادلة المال
المتقوم بمثله فكان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وهو الفضل الخالي عن
العوض اذ به تفوت المساواة التي هي شرط جواز العقد في الربويات والفضل
تبع كالوصف وكذا البيع بالشرط فانه مشروع باصله لما قلنا غير مشروع بوصفه

وهو الشرط لانه كالوصف وهو امر زايد غير مشروع فكان كالربا ولذا ينقلب البيع صحيحا باسقاط الزياده والشرط لزوال المفسد وقوله تعالي وحرّم الربا وكذا ما ورد انه عليه الصلاة والسلام نهي عن بيع وشرط وارد لمعني في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط فلا ينعدم به اصل المشروع لكن تثبت صفة الفساد والحرمه ويترتب عليه ملك اليمين وهو لا ينافي الحرمه كجلد الميته يملك بالارث وكذا الخمر ويوكل ببيعها وكما ان الحرمه لا تنافي الملك لا تنافي سببه الا ان السبب في البيع الفاسد لما ضعف لصفة الفساد لم ينتهض سببا للملك الا ان يتقوي بالقبض كالهبه والتبرعات لقصور السبب والحاصل انه في البيع الصحيح ترتب الاثر الذي هو الملك غير مطلوب التفاسخ وفي الفاسد ترتب مطلوب التفاسخ وفي الباطل لا يترتب اثر اصلا واما صوم يوم النحر وكذا العيد الفطر وايام التشريق فلان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا بقصد القربه وقهر النفس وتمرينها علي مواساة الفقرا بالاطلاع علي شدة حالهم والنهي عن صوم هذه الايام لانها ايام اكل وشرب علي ما ورد به الحديث فكان حراما باعتبار انه ترك اجابة واعراض عن ضيافة الله تعالي فكان هذا الصوم ترك المفطرات الثلاثه والاجابه فهو من حيث الاضافه الي المفطرات عبادة ومن حيث الاضافه الي اجابة الدعوه منهي عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافه الي الاجابه بمنزلة التابع فترك الاجابه صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلاث بمنزلة الاصل فبقي هذا الصوم مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا حتي صح النذر به ويفطر ويقضيه ولو صامه يكون موديا لانه كذلك التزمه كما في الهدايه

ونهينا عن مثل بيع الحر كذا الملاقيح وما في الظهر من ما فحل او نكاح المحرم فذا عن النفي مجاز فاعلم

قوله نهينا مبتدا خبره قوله فذا الخ والفا لتوهم معني الشرط في المبتدا وقوله او نكاح المحرم عطف علي مثل بيع الحر وهذا جواب نقض تقريره انه لو صح الاصل المذكور من ان النهي عن الافعال الشرعيه يقتضي شرعيتها بالاصل دون الوصف لكان بيع الحر والملاقيح وهي ما في ارحام الامهات وبيع ما في ظهور الفحول وهو المعبر عنه بالمضامين صحيحا باصله فاسدا بوصفه ولكان نكاح المحارم كذلك مع ان جميع ذلك باطل من الاصل غير مشروع وتقرير الجواب ان ما ذكرنا من الاصل انما يكون اذا لم يقم الدليل علي خلافه وقد قام الدليل علي بطلان هذه البيوع وبطلان هذا النكاح لعدم تصور الانعقاد لان محل البيع مال مملوك والحر ليس بمال والملاقيح والمضامين معدومه وكذا المحارم اذ محل النكاح انثي من بني ادم ليست محرما فكان النهي في امثال ذلك مجازا عن النفي لمشابهة بينهما في نفس الاعدام ولذا صح اطلاق النفي علي النهي كما في قوله تعالي فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ولا ريب فيه فكان كل من هذه المذكورات منفيا لا منهيا والفرق ان الاول اعدام شرعي يبني عليه الامتناع والثاني طلب امتناع

امتناع يَنْبَنِي عليه العدم فالمنفي ليس مشروعا ولذا لا يثاب علي الامتناع في المنسوخ
واما ما قيل من ان هذا ليس نسخا مصطلحا اعني بيان انتها الحكم الشرعي لانه
موقوف علي مشروعية هذه الامور قبل النهي وهو غير معلوم وكونها مباحة
بالاباحة الاصلية لا يكفي فيه لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا وثبوت مشروعيتها
بتقرير النبي عليه الصلاة والسلام مشروعيتها في الابتداء انما يتم لو ثبت علمه بوقوعها
مع قدرته علي انكارها وذلك يتوقف علي النقل فقد رد بانا لا نسلم ان الاباحة ليست
حكما شرعيا ولان العلما رحمهم الله تعالي قد صرحوا بنسخها وهم يريدون النسخ المصطلح
فلو لم يطلعوا علي مشروعيتها لم يحكموا بالنسخ علي ان بيع الحر كان مشروعا في شريعة
يعقوب صلوات الله وسلامه علي نبينا وعليه ونكاح المحارم كان مشروعا في شريعة
ادم علي نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام ويكفي في المنسوخية المشروعية في شرع مّا

والشافعي يلحق الشرعيه باول الاقسام والحسيّه

يعني ان الشافعي رحمه الله تعالي يلحق الافعال الشرعيه والحسيّه المنهي عنها باول الاقسام
وهو ما قبح لعينه الا اذا دل الدليل علي خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فح يكون قبيحا
لغيره **فالنهي للقبح علي الكمال كالامر للحسن علي منوال**

190 **كل حقيقة بما اقتضاه فالنهي كالامر بما قلناه**

يعني انما قال الشافعي رحمه الله تعالي ذلك لان النهي المطلق يقتضي كمال القبح لان المطلق
ينصرف الي الكمال كالامر المطلق في اقتضا كمال الحسن فهما في اقتضا الكمال علي منوال واحد
وكما ان الامر في اقتضا به الحسن حقيقة كما قلناه نحن ايضا النهي ايضا حقيقة في اقتضا
القبح فعنده يكون الفعل الشرعي المنهي عنه قبيحا لعينه فكان باطلا قال في التلويح
ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصوده كالصوم للثواب والبيع
للملك وقد نهي عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع
الشرعي حتي يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك
او ارتفع ذلك فمن حكم بالارتفاع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي
والقبح الذاتي **وليس بالمشروع ما النهي يرد عنه فذا معصية لذا كضد**
دليل اخر للشافعي رحمه الله تعالى حاصله ان ما ورد النهي عنه من الشارع كان معصية
فيكون ضد المشروع فلا يكون مشروعا واجاب ايمتنا رحمهم الله تعالي بانه لا تنافي
لاختلاف الجهه فان اراد بقوله لا يكون مشروعا انه لم يوذن فيه مع ذلك الوصف سلمناه
ومنعنا انه مع ذلك لا يغير حكمه مع الوصف المقتضي للنهي كما في طلاق الحايض يثبت
حكمه ويومر بالرجعه دفعا للمعصيه بقدر الامكان وان اراد انه لا يغير حكمه
فهو محل النزاع ويكون ح مصادره حيث جعل المدعي جزء الدليل كما في فتح القدير

فبالزنا حرمة المصاهره بالشرع لم تثبت ولا المسافره
في مثل بغي للترخص سبب ولا يفيد الملك غصب ما اغتصب

الزنا بالمد علي لغة اهل نجد وهذه المسايل فروع اصل الشافعي رحمه الله تعالي

من ان المنهي عنه الشرعي قبيح لعينه وباطل فلا يترتب عليه الحكم وترد نقضا علي اصلنا ايضا
فانها افعال حسية والنهي عنها العدم المشروعية اصلا فلا يكون لها احكام مع انا
اثبتنا لها احكاما خلافا للشافعي رحمه الله تعالي فنقول اثبت للزنا حكما هو حرمة
المصاهره حيث قلنا ان فيه حرمات اربع حرمة الموطوءه علي ابا الواطي وان علوا
وحرمتها علي ابنا يه وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وحرمة بناتها وان سفلن
علي الواطي وهو يقول الزنا حرام محض فلا يكون سببا لنعمة المصاهره التي تلحق الاجنبية
بالامهات فتصح الخلوه والمسافره بها ولا مناسبه بين السبب والحكم والجواب ان الزنا
لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد فهو الاصل في ايجاب الحرمه ثم يتعدي منه الي
الاطراف والاسباب كالوطي وما يعمل بالخلفية معتبر في عمل صفة الاصل والاصل وهو الولد
عين لا يتصف بالحرمه ولا بالحل وقولهم حرام زاده معناه انه ولد من وطي حرام فان قيل
هو مخلوق من مائين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولذا
قال عليه الصلاة والسلام ولد الزنا شر الثلاثه ولا قرينة تخصصه بمعين قلنا لا معني
لا نتصاف الامتزاج وتخلق الولد بكونه حراما وباطلا فقد نشا هو ولد الزنا اصلح من ولد
الرشدة دينا ودنيا فالحديث ليس علي عمومه ولذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات
التي يستحقها ولد الرشده من قبول عبادته وشهادته وقضاه وامامته ونحوها
كذا في التلويح ومنهم من قال ان معني الحديث ان الوالدين لهما نسب الي ابايهما
فالولد شر الثلاثه بهذا الاعتبار وقيل ليس المعني علي التفضيل وان المراد
انه شر حصل من الثلاثه الاب والام والشيطان قوله ولا المسافره يعني ولا يكون
السفر في مثل البغي من قطع الطريق وساير المعاصي سببا للرخصه التي هي نعمة ايضا
بناء علي اصله والجواب ان ذلك السفر ليس قبيحا لعينه بل للعصيان وذلك مجاور له
فكان كالبيع وقت النداء فصلح سببا للرخصه وقوله ولا يفيد الخ يعني ان الغصب
لا يفيد الملك فلا يكون سببا للملك عند اداء الضمان وهو فعل حسي قبيح لعينه
فلا يترتب عليه حكم شرعي وهو الملك عند الضمان والواجب بالغصب انما هو بدل اليد
والعين باقيه علي ملك المغصوب منه وهذا علي اصله ايضا وجوابه انا لا نثبت الملك
بالغصب مقصودا كثبوته بالبيع والهبه بل في ضمن الضمان شرعا لان من ضرورة القضا بالقيمة
خروج العين عن ملكه ليكون جبرا لما فات ولانه لما صار الضمان ملكا للمغصوب منه فلو لم
يخرج المغصوب عن ملكه ويدخل في ملك الغاصب اجتمع البدل والمبدل منه في ملك واحد وهو
لا يجوز فثبوت الملك للغاصب شرط ضمان العدوان الذي هو مشروع فصار حسنا لحسن الحكم الشرعي
اذ شرط الشي تابع له كذا في شرح المغني للهندي

وما بالاستيلا مال المسلم ملكا لكافر يكون فاعلم

بلغ مقابلة

هذا بناء علي اصله ايضا ويرد نقضا علي اصلنا ايضا وحاصله ان الكافر لا يملك مال المسلم
بالاستيلا اي باحرازه الي دار الحرب لان استيلاءه معصيه فلا يكون سببا لنعمة الملك وجوابه
ان الاستيلا منهي عنه لغيره للاجماع علي ثبوت الملك بالاستيلاء علي المال المباح وعلي الصيد وذلك

وذكل دليل علي انه منهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اي كون الشي محرم التعرض لحق الشرع
او لحق العبد وعصمة اموال الناغير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلا
فيكون استيلاهم عليها كاستيلاهم علي الصيد والعصمة انما تثبت مادام المال محرزا باليد عليه او
بالدار وقد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت فلم يبق الاستيلا محظورا لا يقال ابتداء
الاستيلا ورد علي محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بيدهم كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه
حتي لو هلك في يده يجب عليه الجزا وان زالت عصمته بعد الاخراج وكمن شرا خمرا فصار خلا
لم ينعقد البيع لانا نقول الاستيلا فعل ممتد جعل حكمه في حالة البقا كانه من الابتدا كذلك
كما في مسئلة اللبس والسكني في حق الحنث فصاروا كانهم استولوا علي مال غيرهم معصوم
ابتدا فصلح سببا للملك ولا نسلم ان الصيد لا يملك بعد الاخراج الا تري انه لو باع يجوز بيعه
كما ذكره في الجامع ويحل اكله لكن يجب عليه الارسال ولو لم يرسل يجب الجزا صيانة لحرمته
وتعظيما للحرم ومسئلة البيع ليست من هذا القبيل لان البيع غير ممتد فاذا لم يصادف
محلا بطل كذا ذكره القاآني ثم لما فرغ من تعريف الخاص واقسامه واحكامه شرع في بيان العام فقال

مطلب بيان العام

والعام لفظ شامل افرادا توافقت حدودها اتحادا

العام لغة بمعني الشامل واصطلاحا لفظ يشمل افرادا متوافقة الحدود اتحادا وهذا كما نقل
عن الكشف انه لا بد للعام من معني متحد يشترك فيه افراد العام يصح شموله اياها بسببه
وهو معني كون افراد العام متفقة الحدود وذكل كلفظ مسلمين فانه لا يتناول الاشخاص
التي تحته الا بمعني الاسلام فقوله لفظ جنس وبقوله يشمل الافراد خرج المشترك اذ هو
لا يطلق علي معانيه بطريق الشمول بل بطريق البدل اذ لا عموم له فاذا استعمل بالنسبة
الي افراد معني واحد كالعيون لافراد العين الجارية كان عاما مندرجا تحت الحد
وخرج به الخاص بانواعه الثلاثة المتقدمة اعني خاص الجنس والنوع والعين وبقوله متفقة
الحدود خرج اسما العدد كالمائة لان شمولها لما في ضمنها من الاحاد ليس باعتبار معني واحد
تشترك فيه الافراد بان يوجد في كل واحد علي انها تخرج بقوله افرادا بالتنكير ايضا كما ذكره
القاآني لان المراد به الكمية المطلقة وكميات اسما العدد مخصوصة كما يخرج المشترك بقيد
توافق حدود الافراد ايضا ولا امتناع في اشتمال التعريف علي قيدين ينفرد كل منهما بفايدة
خاصة مع اشتراكهما في فايدة اخري كما ذكره المحقق التفتازاني في بحث المجاز العقلي وهذا
التعريف يتناول الجمع المنكر فان المعتبر في العام علي ما عليه فخر الاسلام وبعض المشايخ
هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر تشترك فيه ومنهم من جعله واسطة بين الخاص
والعام لانه غير مستغرق وهذا التعريف موافق لما في المنار حيث عرف العام فيه بما
يتناول افرادا متفقة الحدود علي سبيل الشمول وفسر بعض شارحيه التناول بالشمول
ثم قال عند قوله افرادا خرج به خاص العين كزيد واسما الاعداد كعشرة فانها لا تتناول
افرادا بل اجزا لان افراد الشي ما يصدق الشي علي كل واحد منها وافراد العشرة لا تصدق
علي واحد منها انه عشرة ثم قال فقوله ما يتناول افرادا جنس شامل للمشترك فبقوله
متفقة الحدود خرج المشترك واحترز بقوله علي سبيل الشمول عن النكرة في سياق النفي

فانها تتناول افرادا متفقة علي طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز انتهي ولا يخفي
ما في كلامه من التساهل فان تفسير التناول بالشمول مع انه مباين لمراد المصنف فانه اتي به
في تعريف المشترك ايضا حيث قال المشترك ما تناول افرادا مختلفة الحدود علي سبيل البدل موجب
التكرار لا محالة في قوله علي سبيل الشمول وهو مخرج للمشترك من اول الامر فانه علي سبيل البدل
لا الشمول فكيف يتناوله ح وكذلك دعوي ان المراد بالافراد ما يصدق الشي علي كل واحد منها
توجب كون التعريف غير جامع لخروج مثل مسلمون وزيدون اذ لا يصدق علي كل واحد مما
تحته قال العلامه التفتازاني رحمه الله تعالي في التلويح بعد ان عرف العام بانه لفظ وضع
وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ما نصه اراد بالصلوح صلوح
اسم الكلي لجزئياته والكل لاجزائه وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماها مثل الرجال والمسلمين
والرهط والقوم بالنسبة الي الاحاد مستغرقة لما تصلح له فدخلت في الحد انتهي وكذلك دعوي خروج
النكره المنفيه من حد العام وان تناولها علي سبيل البدل لا الشمول مع تصريح المصنف فيما سياتي
بان النكره في موضع النفي تعم وفي الاثبات تخص ممنوعة قال العلامه في التلويح فان قيل النكره المنفيه
عام ولم توضع لكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكره المنفيه
ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعني عموم النفي
عن الاحاد في الفرد وعن الجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معني الوضع النوعي وكون عمومها
عقليا ضروريا بمعني ان انتفا فرد مبهم لا يمكن الا بانتفا كل فرد لا ينافي ذلك ثم قال لا يقال النكره
المنفيه مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما
وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب
بانها حقيقه

وانه بالقطع فيما قد شمل الحكم موجب لذا النسخ حصل

يعني ان العام قبل الخصوص مثبت للحكم في جميع ما تحته من الافراد بالقطع والمراد باثباته الحكم
بالقطع انه قبل الخصوص لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل بل يحتمله احتمالا غير ناشي عن دليل
كاحتمال الخاص للمجاز مع انه قطعي وهو عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالي يوجب الحكم في كلما
يتناوله لان العموم معني مقصود فلا بد ان يكون له لفظ يدل عليه وقد استدل الصحابة رضوان
الله تعالي عليهم علي عمومه في مواطن عديده لكنه عند الشافعي رحمه الله تعالي هو دليل فيه شبهه
فيفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيصه بخبر الواحد وبالقياس لان احتمال التخصص
شايع فيه حتي نقل عن ابن عباس رضي الله تعالي عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض بخلاف
احتمال الخاص المجاز وعندنا هو مساو للخاص في القطعيه فلا يجوز تخصيصه بواحد من خبر
الواحد والقياس ويجب اعتقاد عمومه لان اللفظ اذا وضع لمعني كان ذلك المعني لازما له عند اطلاقه
حتي يقوم الدليل علي خلافه فالعموم لازم للعام حتي يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا
حتي يقوم دليل المجاز ولو جاز ارادة بعض مسمياته بغير قرينه لارتفع الامان وعامة خطابات
الشرع عامه فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينه لما صح منا فهم الاحكام بصيغ العموم
وهذا يودي الي التلبيس علي السامع وتكليفه المحال وهو فهم ارادة البعض بلا قرينه من لفظ
يدل علي الكل وما نقل عن ابن عباس ان لم يكن مخصوصا فقد عاد علي موضوعه بالنقض والا فلا دليل فيه

دليل فيه فان قيل لما لم يكلفنا الله تعالى ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنه في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنه في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا فبقي ما يفهم من العموم قطعيا وقد يقال ارادة الخصوص لما سقطت في حق العمل بالاتفاق سقطت في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب وهو اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى ورد اولا بانه ينتقض بخبر الواحد والقياس وثانيا بان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في العمل دون العلم وثالثا بان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل كذا في التلويح وقد اجيب عن الاول بان الاحتمال فيهما ناش عن دليل وهو القطع بكونه غير متواتر وغير منصوص عليه حتى لو فرض متواترا او منصوصا عليه زال الاحتمال فلا يلزم من عدم سقوط احتمال ناش عن دليل عدمه غير ناش منه ورد بان ليس الكلام في لزوم العدم الثاني للاول بل في ان السقوط في حق التبع لا يستلزم السقوط في حق الاصل كما ان اثر الظنيه في صورتي النقض ساقط في حق التبع دون الاصل وقوله لذا النسخ حصل يعني لكون العام مثبتا للحكم بالقطع حصل به نسخ الخاص كما قال

به لذي الخصوص فاعلمنه كنسخ حديث قوم عرنه
باستنزهوا البول كما انما اتى عن الرسول كل ذا مثبتا

يعني لكونه قطعيا حصل به نسخ الخاص كنسخ الشارع الحديث الوارد في قوم عرنه بقوله استنزهوا البول وذلك ان قوما من عرينه اتوا المدينه فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم عليه الصلاة والسلام بان يخرجوا الى ابل الصدقه ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث عليه الصلاة والسلام في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث ورد في ابوال الابل ونسخ بقوله عليه الصلاة والسلام استنزهوا البول لان البول عام متناول بول الابل وغيرها لانه محلى بلام الجنس فكان ناسخا الطهارة لبول ما يوكل لحمه لتقدمه بالمثلة التي تضمنها وهي كانت في بدء الاسلام ثم نسخت فدل على تقدمه لكن بالاجتهاد لا بالنص فلذا لم يخرج عن تعارض النصين فيه المقتضي للتخفيف عنده وبه يندفع ما يقال انه ينبغي ان يكون نجاسة غليظه عنده حيث كان حديث العرنيين منسوخا لكن قد يقال لا نسخ اصلا لانه انما دل على سقوط النجاسه في حق العرنيين فقط لانهم هم الذين عرف شفاهم في ذلك وعرنه واد بحذا عرفات تصغيره عرينه كجهينه وهي قبيلة ينسب اليها العرنيون فالاضافه في قوله قوم عرنه لادنى ملابسه قال بعض الافاضل اذا نسب الى فعيله بضم الفاو فتحها تحذف تا التانيث وليا النسبه الا ما استثني فيقال في جهينه ومدينه وحنيفه جهني ومدني وحنفي واذا نسب الى فعيل يقال فعيلي من غير حذف فلذا قيل للدين حنيفي وللمذهب حنفي فابو حنيفه حنيفي غير حنفي ومتبعه حنيفي وحنفي والشافعي حنيفي غير حنفي

فان بخاتم لزالانسان وبعد بالفص لزاك الثاني اوصي فاول هنا يختص بحلقة وبين ذين الفص

الفص بفتح الفا وكسرها والحلقه بسكون اللام وفي القاموس وليس في الكلام حلقه محركه الاجمع حالق اولغة ضعيفه وهذا تنظير لكون الخاص قطعيا كالعام وليس مثالا له لان الفص والحلقه جزان للخاتم لا فردان له وحاصله ما ذكره محمد رحمه الله تعالي في الزيادات من انه اذا اوصي بخاتمه لانسان ثم اوصي بفصه لاخر بكلام منفصل فالحلقه للاول والفص بينهما نصفان لانه اجتمع في الفص وصيتان احدهما بايجاب عام اذ الخاتم يتناوله بعمومه والاخري بايجاب خاص واثبت المساواة بينهما في الحكم ولم يجعل الخاص اولي وقال ايضا لو كانت الوصيتان بهذه الصفه بكلام موصول لكان الفص للموصي له بالفص والحلقه للاخر لان الخاص لما قرن بالعام صار بيانا فظهر ان مراده بايجاب العام الحلقه دون الفص ولما تاخر لم يصر بيانا فكان معارضا وقال ابو يوسف رحمه الله تعالي المفصول كالموصول لان الفص دخل تحت الوصية الثانيه قصدا وفي الاولي تبعا واعتبار القصد اولي وقالوا في المضارب ورب المال اذا اختلفا في عموم الاذن وخصوصه ان القول لمن يدعي العموم ايهما كان ولولا المساواه بين الخاص والعام حكما وقيام المعارضه بينهما لما صير الي الترجيح بمقتضي العقد اذ العقد عقد الاسترباح ومهما كان التصرف اعم كان اجلب للربح ذكره فخر الاسلام

ولم يجز تخصيص ما لم يذكر في اية الذبح ولا المقرر

هذا تفريع علي كون العام قطعيا لان كلمة ما في قوله سبحانه ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عامة والمراد بالذكر الذكر اللساني بدليل تعديته بعلي واذا اريد الذكر القلبي قيل ذكره والمراد الذكر حالة الذبح لاجماع السلف علي ذلك فالاية علي عمومها موجبة تحريم متروك التسميه عمدا والعام قطعي ولم يلحقه خصوص فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس كما قال به الشافعي رحمه الله تعالي حيث ذهب الي حل متروك التسميه عمدا وان العموم مخصوص بخبر الواحد وهو ما روي من قوله عليه الصلاة والسلام المسلم يذبح علي اسم الله تعالي سمي او لم يسم وما روي عن عايشه رضي الله تعالي عنها انها قالت يا رسول الله ان ههنا اقواما ياتوننا بلحمان لا ندري ايذكرون اسم الله عليها ام لا فقال عليه الصلاة والسلام اذكروا انتم اسم الله وكلوه وبالقياس علي الناسي فان الناسي مخصوص منه اجماعا فكان عاما لحقه الخصوص فكان ظنيا ايضا واجاب ايمتنا بان خبر الواحد والقياس ظنيان والظني لا يعارض القطعي ولا نسلم ان العام لحقه خصوص هنا اذ الناسي ذاكر حكما فان الشرع اقام الملة فيه مقام الذكر علي خلاف القياس كما اقام اكله ناسيا مقام الامساك فكانت التسميه موجوده تقديرا فكان الناسي ذاكرا حكما فلم يكن العام مخصوصا ولان النسيان مرفوع حكمه بالحديث والعامد ليس في معني الناسي اذ هو مقصر فلا يستحق التخفيف والحديث الاول محمول علي حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الطرق والروايات وان تعمد لم يحل واما حديث عايشه رضي الله تعالي عنها فهو دليل لنا لانها سالت عن الاكل عند وقوع الشك في التسميه وذلك يدل علي انه كان معروفا عندهم ان التسميه من شرايط الاكل فان السوال كان عن اعراب المسلمين وانما افتي عليه الصلاة والسلام بالاباحه بنا علي الظاهر ان المسلم لا يدع التسميه عمدا كمن اشتري لحما في سوق المسلمين يباح له التناول وان توهم انه ذبيحة مجوسي علي ان تخصيص العام انما يجوز

انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به ولم يبق الاحالة العمر فاذا الحق العمر بالنسيان نعطل النص بخبر الواحد والقياس واجاب القاآني عن هذا الاخير بان الاية بعمومها تتناول متروك التسمية عمدا وغيره مما ذبح علي الصنم والموقوده والميته ونحوها فلا يلزم التعطيل هذا وانت اذا تاملت الادله علي هذا النهج علمت ما في شرح ابن الملك علي المنار من التساهل والله سبحانه الهادي وقوله ولا المقرر عطف علي قوله مالم يذكر

في لفظ من من العموم الشامل في اية الامن لكل داخل
في الحرم الشريف اصلا بالخبر لواحد ولا القياس المعتبر

اي ولا يجوز تخصيص العموم المقرر في لفظ من من قوله سبحانه ومن دخله كان آمنا الشامل لكل داخل في الحرم الشريف بخبر الواحد ولا بالقياس واصل هذا ان مباح الدم بردة او زنا او قطع طريق او قصاص اذا التجا بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى لكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس حتي يضطر الي الخروج فيقتل خارجه والمراد من الايذا التعرض اليه بضرب ونحوه وعدم الاطعام ونحوه ليس تعرضا اليه اذ التعرض في مقولة ان يفعل وما يترتب علي ترك الاطعام ونحوه من مقولة ان ينفعل كما نقل عن التقرير وانما لا يقتل لعموم كلمة من في الاية والعام قطعي فيما تناوله والشافعي رحمه الله تعالي يجوز قتله فيه تخصيصا للعام بخبر الواحد وهو ما روي من قوله عليه الصلاة والسلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وقياسا علي من انشا القتل في الحرم فانه يقتل فيه بالاتفاق وعلي الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم يستوفي منه فيه بالاتفاق لكنا نقول ان هذه الايه والتي قبلها لم يلحقهما خصوص فلا يجوز تخصيصهما بخبر الواحد ولا بالقياس كما قال

وليس شي منهما مخصوصا فكان شاملا ولا خصوصا

اي ليس شي من الايتين مخصوصا ليصح تخصيصهما بالظني لان الناسي ذاكر لما سبق ومنشي القتل في الحرم مع انه هاتك حرمة الحرم فلا حرمة له لا يتناوله النص لان كان فيه بمعني صار لانه علق الامر بشرط الدخول فيثبت عند وجوده ويكون معدوما قبله والامن لا يتحقق الا بازالة الخوف فكان المعني والله اعلم ان الخايف قبل الدخول صار آمنا بالدخول فيقتضي سبق الجنايه علي الدخول والتخصيص لا يكون الا بعد التناول واذا لم يكن مخصوصا كان قطعيا فلم يجز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس علي منشئ القتل في الحرم ولا بالقياس علي الاطراف لانها تجري مجري الاموال ولذا لا يجري القصاص بين اطراف الرجل والمراه والحر والعبد لتفاوتها في القيمة فلم يكن النص متناولا للطرف الجاري مجري الاموال كذا قالوا ومنهم من زاد علي هذا بان الضمير في كان يرجع الي نفس الداخل دون ماله وطرفه وانت خبير بان رجوع الضمير الي ماله او طرفه مما لا يقول به ذو مسكة ولا الي نفسه ايضا اذ ليس المراد كانت نفسه آمنه بل الي الداخل نفسه وح فللخصم ان يقول ان مفهوم الاية ثبوت الامن لكل داخل ولا ريب في ان من عليه القصاص اذا دخله خايفا لم يثبت له الامن لانه يقتص منه في الطرف اتفاقا فكان العام مخصوصا لا محالة فلا جرم ان خص بالظني واما ما يستشكل

بلغ مقابلة

من ان ضمير دخله عايد الي البيت المتقدم ذكره لا الي الحرم فمبسوط في المطولات

لكن متي ماخص ذو العموم ان خص بالمجهول او معلوم
لم يبق قطعيا ولكن ما سقط به احتجاج اذ علي هذا النمط

لا يخفي ان قصر العام علي بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعية رحمهم الله تعالي وعندا ئمتنا فيه تفصيل لانه لا يخلو اما ان يكون بغير مستقل كالاستثنا والشرط والغايه والصفه او بمستقل وهو لا يخلو اما ان يكون موصولا او متراخيا الثاني النسخ والاول هو التخصيص المصطلح وهو المراد هنا وكثيرا ما يطلقون التخصيص علي ما يتناول النسخ مثل قولهم تخصيص الكتاب بالسنه وبعض الايات ببعض ومعني نسخ الخاص للعام ان ينسخه في القدر الذي تناوله العام من الخاص لا ابطاله بالكليه هذا ان علم التاريخ فان لم يعلم حمل علي المقارنه ويثبت حينئذ حكم التعارض كما في النسخ والمراد بتخصص العام هنا قصره علي بعض منه بدليل مستقل مقترن به واحترز بالمستقل عن الاستثنا واضرابه فانها وان لحقت العام لا يسمي مخصوصا اذ عمل التخصص عندنا علي سبيل المعارضه بكلام مستقل من حيث الصيغه وان كان علي سبيل البيان من حيث الحكم وليست هذه الاشيا كذلك وخرج بقيد المقترن النسخ ثم المستقل المخصص اما كلام او غيره كالعقل نحو الله خالق كل شي اذ نعلم ضرورة ان الله تعالي مخصص منه وما قيل ان المراد بالشي المخلوق بقرينة الاضافه فلا يكون مثنا ولا فضلا عن ان يخص مردود بان مفهوم كل شي عام وقرينه الاضافه هي دليل العقل علي التخصيص ثم تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع بدليل العقل ايضا فعلم ان المراد بالتخصيص هنا قصر العام علي بعض ما يتناوله بكلام مستقل مقترن بالعام واورد علي هذا التعريف انه لا يتناول التخصيص في المرة الثانيه لانه ليس بمقارن وان الاولي ان يجعل المقارنه شرطا له اول مرة لا داخلا في ماهيته واجيب بان المراد بالمقارنه ان لا يعرف تاخر دليل تخصص لا ان يصدر امعا من النبي عليه الصلاة والسلام فح يمكن ان لا يعرف تاخر دليل اخر في المرة الثانيه وانت خبير بان هذا الجواب في غاية السقوط اما اولا فلان القوم لم يشترطوا المقارنه الا في التخصيص ابتدا الا في التخصص في المرة الثانيه كما نقله العلامه ابن الكمال في حاشية التلويح عن شروح المنار وفي شرحه لابن نجيم ما نصه واما المخصص الثاني فلا يشترط لتخصصه القران وفي التحرير والوجه يقتضي ان المخصص الثاني ناسخ ايضا الا القياس اذ لا يتصور تراخيه لانه مظهر لا مثبت واما ثانيا فلان تفسيره المقارنه بان لا يعرف تاخر دليل تخصيص باطل بل المراد منها عدم التراخي واما ثالثا فلانه اذا جهل التاخير وحمل علي المقارنه لم يكن تخصيصا ح ولا يكون حكمه حكم التخصيص بل يثبت التعارض بين الحجتين ح كما نقلناه عن التنقيح وقوله ان خص بالمجهول الخ يعني انه اذا خص العام لم يبق قطعيا بل يصير ظنيا سوا خص بمجهول او معلوم مثالهما قوله سبحانه واحل الله البيع وحرم الربا فقبل بيان الربا بالاشيا السته كان تخصيصا للبيع بمجهول وبعد البيان صار تخصيصا بمعلوم هذا اذا خص بمستقل واما بغير المستقل كالاستثنا

كالاستثنا واخواته فانه يبقي قطعيا في الباقي لكن اذا خص بمستقل وذهبت قطعيته لا يسقط به الاحتجاج لانه علي هذا النمط من التخصيص
بشابه النسخ والاستثناء فيلحظ الحالان لا امتراء
لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدا مفهوم بنفسه مفيد للحكم ويشبه الاستثنا بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما ورا المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكليه فالمخصص ان كان مجهولا اي متنا ولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله سقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الي العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثنا المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثنا لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قايم بصدر الكلام دال علي عدم دخول المستثني في حكم المستثني منه والعدم لا يعلل فيكون ما ورا المخصوص معلوما فيجب ان يبقي العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه فان قلت كلا الشبهين يوجب ان المخصص لا يقبل التعليل اذ الاستثنا لا يقبله وكذا النسخ فكيف قلتم بقبوله التعليل قلنا انما امتنع التعليل في الاستثنا لعدم استقلاله بالكلية لانه وصف قايم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتي ان مجموع الاستثنا وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فليس في الاستثنا شائبة استقلال وفي الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص لان عمل الناسخ بطريق المعارضة لانه متراخ غير مقترن بالعام وله استقلال تام لا شائبة فيه لعدم الاستقلال بخلاف المخصص لانه مع استقلاله لبيان انه لم يدخل تحت الجملة لا انه للاخراج بعد الدخول والمعارضة انما يلزم علي هذا التقدير والحاصل انه لو علل الناسخ لكان القياس ناسخا لبعض افراد العام وكان معارضا للنص لانه يكون مخرجا بعد الدخول ولو علل المخصص لم يكن القياس معارضا لان المخصص لبيان عدم الدخول فلا يلزم من عدم تعليلهما عدم تعليل المخصص اذ المقتضي للتعليل موجود والمانع مرتفع هذا حاصل ما في التلويح هذا ومما استدل به علي صحة الاحتجاج بالعام المخصوص ما روي ان عثمان وعليا رضي الله تعالي عنهما اختلفا في الجمع بين الاختين وطيا بملك اليمين فقال علي بالحرمة لانه احلتهما الايه وهي قوله تعالي او ما ملكت ايمانهم

فانه بعمومه مستدع لحل وطي كل مملوكه وحرمتهما ايه وهي قوله تعالي وان تجمعوا بين الاختين فانها تدل علي حرمة الجمع نكاحا او وطيا بملك اليمين لكن الاخذ بالمحرم اولي ووافقه عثمان مع ان الاية الاولي مخصوص منها الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة والعبيد والبهايم والثانية خص منها الجمع ملكا وبيعا وشرا وهبة ووصية وغيرها

فصار مشبها علي هذا النمط   لبايع العبدين بالالف اشترط
في واحد بعينه الخيارا   سمي من الالف له مقدارا

يريد ان المخصص علي النمط المذكور من شبهه للناسخ من حيث الصيغة وشبهه للاستثنا من حيث الحكم صار كشرط الخيار فيما اذا باع عبدين بالف وشرط الخيار في واحد منهما بعينه وعيّن له مقدارا معلوما من الالف لان شرط الخيار يمنع الحكم اي الملك من الثبوت ولا يمنع السبب من الانعقاد فالعبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم فمن حيث انه داخل يكون ردّه بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل يكون ردّه بخيار الشرط لبيان انه لم يدخل كالاستثناء وذلك لما عرفت ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بطريق المعارضة وانّ الاستثناء لبيان انّ المستثنى لم يكن داخلا من الاصل وصورة المسيلة باع عبدين سالما وغانما بالف كل منهما بخمسماية صفقة واحدة على انّ البايع او المشتري بالخيار في سالم ثلاثة ايام فسالم داخل في البيع من جهة الانعقاد لانّ الخيار لا يمنعه الدخول مشبه للناسخ من هذا الوجه وغير داخل في البيع من جهة الحكم لانّ الخيار يمنع دخوله فيه مشبه للمستثنى في هذه الحالة فان قلت قد صرّحوا بصحة هذا البيع وكان ينبغي ان يكون هذا البيع فاسدًا بناءً على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع الحر مع العبد اجيب بان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء اذ هو غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب الذي هو شطر العقد فيكون قبوله شرطا صحيحًا اذ كان من مقتضيات العقد وكلّ ما كان من مقتضياته لا يفسده كشرط ايفاء الثمن بخلاف الحرّ وما شاكله لانه لم يدخل تحت العقد لعدم المحلية بخلاف العبد فيما نحن فيه لا مبيع من وجه دون وجه فاعتبر جهة كونه مبيعًا وروعي جهة النسخ فصحة البيع اذ كان كل من محلّ الخيار والثمن معلومًا بخلاف ما اذا كان كل منهما او احدهما مجهولا اذ راعى شبه الاستثناء فيفسد البيع لانّ المستثنى المجهول مبطل لما قبله كما سبق بخلاف الناسخ المجهول اذ يبطل هو بنفسه ولا يبطل ما تقدمه فلو اعتبر شبه النسخ في شرط الخيار لبطل الشرط وابرم العقد في العبدين وهو خلاف مراد العاقدين فهنا اربع صور يصح العقد في واحدة منها وهي صورة معلومية كلّ من الثمن ومحلّ الخيار ويفسد في الثلاثة الباقية

وقيل بالسقوط للدّليل   فهو كالاستثناء للمجهول   ٢١٠
اذ كان كل منهما مبيّنا   ان لا دخول تحت حكم ههنا

يعني وقيل بسقوط الاحتجاج به فيجب التوقف فيه الي البيان كما قاله الكرخي ومتابعوه سواء كان المخصص معلومًا نحو اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كاقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضًا منهم والمخصص بمنزلة الاستثناء اذ التخصيص لبيان عدم اراده بعض ما تناوله العام كالاستثنا فاذا كان المخصص مجهولا اوجب جهلا له فيما بقي كالاستثنا ببعض مجهول واذا كان معلومًا اوجب الجهل له ايضا لانّه وان كان كالاستثناء في انه لبيان عدم ارادة بعض ما تناوله العام الا انه نص مستقل قايم بنفسه يقبل التعليل كما هو الاصل في ساير النصوص وبالتعليل لا يدرى ان حكم المخصوص الي اي مقدار يتعدي فيبقي ما وراه مجهولا

فصار كالبيع بواحد الثمن   يضاف للعبد وحر فاعلمن

اي فصار المخصص على هذا كما اذا باع عبدا وحرًا بثمن واحد واضاف العقد اليهما ووجه المشابهة ان الاستثنا يمنع دخول المستثنى في حكم الصدر وهنا الحر لم يدخل تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى والحكم في هذا بطلان البيع كبطلان العام لانّ احدهما لو لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتدا كما لو قال بعت منك هذين العبدين الا هذا العبد بحصته من الالف

وهو

وهو بيع بالحصة ابتدا كانه قال بعت منك هذا العبد بحصة من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد والبيع بالحصة ابتدا باطل بجهالة الثمن وقت البيع بخلاف البيع بالحصة بقا فانه لا يفسد كما سياتي قيد بوحدة الثمن لانه لو فصل قايلاً بعتهما بالف كل واحد بخمسماية صح في العبد عندهما

وقيل بل بالناسخ اعتباره   فذ على ما كان ذ قراره
كل بنفسه قد استقلا   وما كالاستثنا كان اصلا

اي وقيل انه يعتبر بالناسخ لان كلا منهما مستقل بنفسه وليس كالاستثنا لانه غير مستقل اصلا فيبقى العام على ما كان عليه من كونه قطعيًا او ظنيا على اختلاف المذهبين فالمخصص اذا كان مجهولاً سقط بنفسه كالناسخ المجهول لان المجهول لا يعارض المعلوم وان كان معلومًا لم يكن محتملاً للتعليل كما ان الناسخ لا يحتمله وهذا على وفق ما في المنار وذكر في التنقيح انه في حال كونه معلومًا يعتبر بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل

كبايع العبدين وكذ منهما   توى ومات قبل ان يسلما

فرد صح

فانه اذا باع عبدين ومات احدهما قبل التسليم الى المشتري يبقى العقد في الباقي بحصته وهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا في البيع لكن لما مات في يد البايع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الاخر مع انه يصير بيعًا بالحصة لكنه في حالة البقا وهو فيها لا يفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد

ثم العموم كاين بالمعنى   واللفظ او معنى فقط فيعنى
بقولنا رجال العموم   كقولنا قوم و ذا معلوم

بلغ مقابلة

شروع في اقسام العام يعني انه اما عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعًا والمعنى مستوعبًا سواء وجد له مفرد من لفظه كرجال او لا كنساء سوا كان جمع كثرة او جمع قلة معرفا او منكرًا واما عام بمعناه دون صيغته بان يكون اللفظ مفردًا مستوعبًا لكل ما يتناوله كقوم فانه اسم مفرد لجماعة الرجال خاصة فيثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه مثل قولنا القوم دخل قال في التلويح والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام وصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النسا ذكره في الفايق ثم عد الجمع المنكر من الفاظ العموم اتفاقا لما في المنار والمغني واصول فخر الاسلام قال بعض شراح المنار ان كون الجمع المنكر عاما بمعنى انه ينتظم جمعا من المسميات لا نزاع فيه وانما الخلاف في عمومه بوصف الاستغراق والاكثر ون

على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عامًا لصحة الاستثنا كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واجيب بانه صفة لا استثنا والا وجب نصبه ثم قال ان الخلاف لفظي وانه لا نزاع في عدم قبوله احكام العام من التخصيص والاستثنا وان فخر الاسلام انما عرفه بانه لفظ ينتظم جمعًا من المسميات وتبعه صاحب المنار بنا على ان لا يشترط فيه الاستغراق كالجمع المنكر عندهما عام بمعنى انتظامه جمعًا من المسميات لا بمعنى الاستغراق واما من نفى عمومه فلانه اشترط في العام الاستغراق ولا استغراق في الجمع المنكر فالخلاف لفظي وانت خبير بان فخر الاسلام وان عرف العام بما ينتظم جمعًا من المسميات لكن الظاهر انه قايل بعموم الجمع المنكر بمعنى استغراقه كما نقله هذا القايل عن بعضهم فان فخر الاسلام بعد ان عرف العام بما يشمل الجمع المنكر صرح بانه قطعي الدلالة ثم قسمه الى ما هو عام بصيغته ومعناه والى ما هو عام بمعناه فقط ثم قال اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع فلولا ان الجمع المنكر مستغرق عنده لكل ما تناوله لم يكن قطعيًا قال صاحب الكشف ما نصه جماعة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرًا

ليس بعام لكونه ظاهراً في العشرة وما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فالشيخ يعني فخر الاسلام ردّ بقوله
فهو صيغة كل جمع قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة ثم قال وحاصله ان الجمع المنكر عام عند ائمتنا ول
للكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول على اخص الخصوص ثم قد فالاستغراق شرط عندهم والاجتماع شرط
عندنا وتظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق
عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول لجميع الافراد عند عدم المانع لقوله
جمعا من المسميات وهو نكرة في الاثبات فتناول جمعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد ذكر في باب الفاظ
العموم انه شامل لكل ما يطلق عليه اسم الجمع الا انه لما لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء انتهى ما في
الكشف قال بعض الافاضل وبهذا ينحل اشكال صعب يرد على فخر الاسلام وهو انه لا يشترط الاستغراق في العموم
ومع ذلك يقول ان العام قطعي كالخاص وبين كلاميه تناف ووجه الانحلال انه ليس معنى عدم اشتراط الاستغراق
ان يكون قائلا بجواز عدم تناوله جميع الافراد حتى ينافي القول بكونه قطعيا بل معناه انه يطلق لفظ العام على العام بعد
التخصيص حقيقة كما يطلقه عليه قبله وهو لا ينافي القول بقطعيته قبل التخصيص انتهى وهذا كله صريح في اشتراط
الاستغراق عند فخر الاسلام واستغراق الجمع المنكر عنده وهو مخالف لما في التلويح ثم ما ذكره فخر الاسلام هو ما في
المغني بعينه لكن ذكر القاآني في شرحه ان القول بان العام قطعي الدلالة في العام المتفق عليه وهذا يعني الجمع المنكر
مختلف فيه ثم القول باستغراق الجمع المنكر خلاف ما عليه الاكثرون وما استدل عليه به من آية لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا في غاية السقوط اما لفظا فلما نقله في مغني اللبيب من الاتفاق على انه لا يجوز الاستثناء من الجمع المنكر في
الاثبات لانه لا عموم له وانك لو قلت قام رجال الا زيدا لم يصح اتفاقا وصرح في الكشاف بان ما في حيز لو موجب كما
في حيز ان واما معنى فلان المعنى على الاستثناء لو كان فيهما آلهة مستثنى منهم الله لفسدتا ومقتضاه انه لو كان فيهم
ولم يكن مستثنى منهم فلا فساد وذلك ظاهر الفساد فالظاهر ان ما نقله بعض شارحي المنار عن الزمخشري من جواز الاستثناء
من الجمع المنكر لا سند له بعد ما سمعت ما في المغني من الاتفاق على عدم جوازه لكن القاآني نقله عن التخمير ولم نر فيه

وللعموم والخصوص مَن ومَا والشايع العموم معنى فيهما

يريد ان هذين اللفظين اعني لفظ مَن و لفظ ما ياتيان في الكلام للعموم وللخصوص فان كل واحد من هاتين الكلمتين
تاتي شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالاوليان للعموم حتما والاخريان تارة وتارة للعموم للخصوص للعموم صح
كما في التلويح وغيره واجاز ابن هشام في مثل مَن يكرمني اكرمه اربعة اوجه قال فان قدرتها شرطية جزمت الفعلين
او موصولة او موصوفة رفعتهما او استفهامية رفعت الاول وجزمت الثاني لانه جواب بغير الفاء ثم كلمة من وما من
اقسام ما هو عام بمعناه دون صيغته وقد قسمه في التلويح الى اربعة اقسام لانه اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان
يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد
لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت الآحاد فانما يثبت لانها داخلة في المجموع وذلك مثل الرهط والقوم حتى
ان استثناء زيد في جاءني القوم الا زيدا انما صح من جهة ان مجيء المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم
متعلقا بالمجموع من حيث هو لم يصح استثناء الفرد مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا فانه مثل العشرة زوج الا
واحدا حيث لم يصح بخلاف عندي عشرة الا واحدا والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد مجتمعا مع غيره او منفردا
مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد يستحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين
يستحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا

الحصن او لا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردًا يستحق الدرهم فلو دخله جماعة معًا لم يستحقوا شيئًا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الّا الواحد السابق فالحكم في الاوّل مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما كذا في التلويح فتلخص من هذا ان العموم في من لازم على تقديري الشرطية والاستفهامية وغير لازم على تقديري الموصولة والموصوفة وان من في من دخل هذا الحصن فله درهم عامة جزمًا غيرانه اذا قيد بقوله اولا كانت عامة في من دخله اولا وانها لا تخرج من العموم بهذا التخصيص فمن قال ان مَن قد تكون خاصة اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا وان الاولى ان يقال احتمال الخصوص والعموم ثابت في الجميع امّا في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما نقل من المثال واما في الاستفهام فلانّ المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدًا فقد تساهل لما سمعت من لزوم العموم لكلمة من الشرطية ولا ريب انّ المستفهم بمن في الدار لا يريد واحدًا ولو اراده فالعبرة بدلالة اللفظ لا بارادة المتكلم قال العلّامة في التلويح وكلمة من شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالاوليان يعمّان ذوي العقول لان معنى من جائني فله درهم ان جائني زيد وان جائني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار أزيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسّر والتفصيل المتعذّر واما الاخريان فقد تكونان للعموم وقد تكونان للخصوص انتهى وبهذا تبيّن وجه شيوع العموم فيهما لانّ الوجهين الاوّلين للعموم لازمًا والاخيرين قد يكونان للعموم ثم بين الفرق بينهما بقوله ومَن على ذوي العقول يحمل وما يكون للذي لا يعقل يعني ان كلمة من مخصوصة بذوي العقول ذكورًا كانوا او اناثًا واحدًا او اكثر وكلمة ما لغير ذوي العقول واما استعمالها فيما يعمّهما فالظاهر انه مجاز يدل عليه ما روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله الزبعري قد عُبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة والسلام ما اجهلك بلغة قومك اما علمت انّ ما لما لا يعقل

٢٢٠ فان يقل من شاء من عبيدي عتقا يكن حرا بلا ترديد
فان يشاؤه جميعًا يعتقوا وان ذات رقه لا تعتقوا

تفريع على كون من عامة فانها في هذا المثال شرطية وهي لا تنفك عن العموم كما تقدّم فاذا قال من شاء من عبيدي عتقًا فهو حرّ فشاؤه عتقوا جميعًا اتفاقًا واما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه كان للمخاطب عتق الكلّ ايضًا عندهما وعنده يعتقهم الا واحدًا فاذا رتب عتقهم عتقوا الّا الاخير وان اعتقهم دفعة عتقوا الا واحدًا يختاره المولى لانّ استعمال من في التبعيض حيث يكون مجرورها ابعاضًا هو الشايع الكثير فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم فيترجح كونها للبيان كاضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم في المثال الاوّل اذ تأكّد العموم بالبيان انسب دون التبعيض اذ ليس فيه تأكيد العموم لعدم اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم بل الى ضمير المخاطب فحملت من على التبعيض الذي هو الشايع الكثير فيها هذا حاصل ما في التلويح فمن قال انّه ليس بصحيح لان قوله تعالى ومن يشاء الله يضلله عام مع ان المشيئة اضيفت الى الخاص وهو الله تعالى فقد ابعد بمراحل اذ المدعى ليس انفكاك العموم عن من الشرطية اذ هو لا ينفك عنها بل المدعى ان العموم موجود في المثالين بيدان تأكده في المثال الاوّل انسب بكون من للبيان فهو قرينة على حمل من عليه بخلاف المثال الثاني اذ ليس فيه تأكد العموم فحملت من على ما هو الشايع فيها وما اورده من الآية فليس مما نحن فيه وصدر الشريعة تفرّد بفرق آخر بين المثالين وحاصله ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكلّ محتملة فحمل على التبعيض اخذًا بالمتيقن وتركًا للمشكوك ففي المثال الاوّل امكن العمل بعموم مَن وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانها علّق عتق كلّ بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كلّ من شاء العتق بعضًا من العبيد بخلاف الثاني فانّ المخاطب لو شاء عتق الكلّ سقط معنى التبعيض بالكلية ورده في التلويح اولا بان هذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكلّ دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب فلا لانه يصدق على كلّ واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه

[ابن ملك]

[ابن ملك]

بعضا من العبيد واجاب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطني لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلابد من اخراج البعض ليتحقق البعض وثانيا بان البعضية التى يدل عليها من هى البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التى هى اعم من ان تكون فى ضمن الكل او بدونه فلا نسلم ان التبعيض متيقن انتهى ويؤيده انهم احتاجوا الى التوفيق بين قوله سبحانه يغفر لكم من ذنوبكم وقوله سبحانه ان الله يغفر الذنوب جميعا الى انه لا يبعد ان يغفر البعض لقوم والكل لقوم وخطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة واجاب المحقق الشريف بان المراد ان تعليق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقديري التبعيض والبيان فاخذ القدر المشترك بين التبعيض والبيان وحكم به لانه متيقن لا ان التبعيض الذي هو مفهوم من متيقن على ان الرضي صرح بعدم المنافاة وانه اذا كان الخطاب فى الآيتين لامة فغفران بعض الذنوب لا ينافى غفران الكل وقوله وان ذات رقه لا تعتق متعلقه قوله واحدة صح

اذا لها يقول ذا الكلاما ... ان كان ما فى بطنك غلاما

فانت حرة فكانت آتيه ... مع الغلام هذه بجاريه

وهذا تفريع على عموم ما يعنى اذا قال لجاريته ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما فى بطنها غلاما ولم يوجد وظاهره انها لو ولدت غلامين لم تعتق ايضا ومثله لو قال ان كان حملك غلاما بخلاف ما لو قال ان كان فى بطنك غلام فولدت غلاما وجارية حيث تعتق ذكره ابن نجيم رحمه الله تعالى

وما كمن انت وقد تستعمل ... لانك فى صفات شي يعقل

يعنى ان ما قد تجي بمعنى من مجازا كقوله تعالى والسماء وما بناها وقد تدخل فى صفات من يعقل كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات ولم يذكر مجي من بمعنى ما فى قوله تعالى ومنهم من يمشي على بطنه لان الاول اكثر كذا نقل عن الكشف

ولفظ كل شامل الافراد ... لا باجتماع بل على الانفراد

الافراد الاول بفتح الهمزة جمع فرد والثانى بكسرها مصدر يعنى ان لفظ كل يشتمل الافراد لا على سبيل الاجتماع بل على الانفراد قال فخر الاسلام ومعنى الانفراد ان يعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره والتحقيق انه اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت وافراد المعرف المجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن كذا فى مغني اللبيب

وتصحب الاسما للتعميم ... فيها على منهاجها المعلوم

يعنى ان كلمة كل تصحب الاسما لتعميمها مدلولها لانها محكمة فى عموم ما دخلت عليه فلا يقال كل رجل وجميع الرجال ويراد الواحد بخلاف سائر ادوات العموم فتدخل على النكرات والمعارف كما قال

ففى المنكر العموم توجب ... عموم افراد واذ تستصحب

معرفا اجزاءه تعمم ... لذاك بالتفريق كان الحكم

اي فان دخلت على منكر اوجبت عموم افراده وان دخلت على معرف اوجبت عموم اجزايه فلو قال لها انت طالق كل تطليقة تقع الثلاث ولو قال كل التطليقة تقع واحدة وقوله لذاك بالتفريق اي لاجل انها اذا دخلت على منكر اوجبت عموم افراده وعلى معرف اوجبت عموم اجزايه كان الحكم

فى كل رمان لنا ماكول ... وفيه اذ معرفا يقول

بصدق من يقوله فى الاول ... والكذب فى ثانيه والمقول ٢٢

اي لاجل ذلك كان الحكم بصدق قول القايل كل رمان ماكول وكذبه اذا قال معرفا اي كل الرمان ماكول لان مدلول المنكر ان كل فرد من افراد الرمان ماكول وهو صادق ومدلول الثانى ان كل جزء من اجزاء الرمان ماكول وهو كاذب اذ بعضه لا يؤكل كالقشر

ويوجب العموم فى الافعال ... اذا بما يكون ذا اتصال

يعنى ان لفظ كل اذا اتصل بما اوجب عموم الافعال نحو قوله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا الآيه

فيكون

فيكون لفظ كل منصوبا على الظرفية وناصبه الفعل الذي هو جواب في المعنى وجاءت الظرفية من جهة ما فانها حرف مصدري والاصل في الآية كل وقت رزق ثم عبر عن معنى المصدر بما والفعل وانيبا عن الزمان كما انيب المصدر الصريح عن الزمان في جئتك خفوق النجم كذا في مغني اللبيب

ويثبت العموم في الاسماء ... بكلما ضمنا بلا امتراء
لكل اذ يكون في الافعال ... عمومها ضمنا على منوال

يعني ان كلما لعموم الافعال ويثبت مع ذلك ضمنا عموم الاسماء كلفظ كل اذ هو لعموم الاسماء ويثبت مع ذلك عموم الافعال ضمنا على منوال واحد فاذا قال كل امراة اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امراة واذا تزوج امراة ثم تزوجها لا يقع بالثاني شيء ولو قال كلما تزوجت امراة حنث بكل تزوج ولو كانت المراة واحدة ولو بعد زوج اخر الي ما لا يتناهى بخلاف ما لو قال كلما دخلت الدار فانت طالق فدخل ثلاث مرات حيث طلقت ثلاثا وبطلت اليمين فلا يحنث لو تزوجها بعد زوج آخر ودخل لان المعلق طلاق هذا الملك وقد انتهى بخلاف الاولى لان صحته باعتبار ما سيحدث من الملك وتمامه في الفقه

ثم الجميع شامل الافراد ... على اجتماع ليس بانفراد

يعني ان لفظ الجميع شامل للافراد على سبيل الاجتماع لا بالانفراد بخلاف لفظ كل فانها توجب الشمول على الانفراد لا بالاجتماع وبخلاف لفظ من فانها توجب عموم الجنس من غير تعرض للانفراد ولا للاجتماع

فان يقل جميع من منكم دخل ... ذا الحصن اولا له من النفل
كذا فعشرة معا اذ ثم دخل ... فبينهم على اشتراك يجعل

النفل ما ينفله الغازي اي يعطاه زايدا على سهمه اي اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخله عشرة معا كان النفل بينهم على الاشتراك هذا اذا دخلوا معا واما اذا دخلوا على سبيل التعاقب كان النفل للاول وحده فيجعل لفظ الجميع مستعارا لكل واحد واورد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بحقيقة الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد ولا سبيل الى القول بانه يحمل على الحقيقة ان دخلوا معا وعلى المجاز ان دخلوا تعاقبا او دخل واحد فقط لما في الكشف من ان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الي الارادة لا الوقوع وهنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه واجاب في التوضيح انه من عموم المجاز وان المراد به السابق منفردا كان او مجتمعا والقرينة ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض فالجلادة في دخول واحد اقوى فهو بالنفل احرى قال في التلويح ولو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى

خلاف كل اذ لكل يوجب ... على التمام فهو حقا يطلب

يعني ان ما ذكر من كون النفل بين العشرة الداخلين اذا قال بلفظ الجميع مخالف لما اذا كان بلفظ كل كما اذا قال كل من دخل الحصن اولا فله كذا فانه يوجب لكل واحد على انفراده النفل المذكور على التمام وذلك لما تقدم انه يعتبر في كل واحد على انفراده مع قطع النظر عن غيره حتى كانه دخل وحده كما هو حكم كلمة كل ففي هذه الصورة اعني ما اذا دخل العشرة معا يعتبر كل واحد منهم اولا بالنسبة الي من يقدر دخوله من المتخلفين حتى يكون كل واحد من هذه العشرة كانه دخل وحده بدون التسعة الباقين فكان بهذا الاعتبار فردا سابقا والمراد بالاول السابق الغير المسبوق كما في التلويح فلو دخلوا على التعاقب كان النفل للاول لانه السابق الغير المسبوق ولا يكون لمن دخل بعده شيء كما لو دخله واحد فقط

فان يقل بلفظ من حتما بطل ... فما الداخل هنا اصلا نفل

يعني ان عبر بلفظ من قائلا من دخل الحصن اولا فله من النفل كذا بطل النفل في الصورة المذكورة اعني في صورة ما اذا دخله عشرة معا وذلك لان كلمة من لعموم الجنس فيصدق بالواحد كما يصدق بالآحاد مجتمعة او منفردة فاذا قيد بقوله اولا كان المراد تعلق الحكم بكل واحد على سبيل البدل اي بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر كما تقدم نقله عن التلويح في اول الفصل ولفظ الاول محكم في الفرد

معا واما اذا دخلوا صح

بلغ مقابله

السابق الغير المسبوق ولفظ من محتمل كما بينا وحمل المحتمل على المحكم لازم ولا سبيل الى ان يعتبر ان كل واحد من العشرة كانه ليس معه غيره
كما قلنا في التعبير بكلمة كل لعدم المقتضي ههنا فاذا لم يعتبر كذلك لم يوجد الفرد السابق والحاصل انه لما لم يعتبر ههنا تعدد الافراد
كان كل واحد لم يكن معه غيره لعدم المقتضى ومَن محتمل للواحد وما فوقه ولفظ الاول محكم في الفرد السابق الغير المسبوق
ففي لفظ الاول مجموع الامرين الفردية والسبق وفي دخول العشرة معا لم توجد الفردية فيبطل النفل ولو دخلوا متعاقبين
كان النفل للاول لان الفرد السابق الغير المسبوق دون مَن بعده لانه مسبوق وان كان فردا في نفسه وكذا لو دخل
واحد فقط كان النفل له لانه الفرد السابق الغير المسبوق وانما اعتبرت الاولية بالنسبة الى من تخلف فيما اذا لم يلحق
الاول ثان في الدخول لضرورة ان الداخل اول ولا يجب ان تعتبر اضافته الى الداخل ثانيا فاذا لم يوجد الداخل ثانيا حقيقة
اعتبر المتخلف داخلا ثانيا تقديرا كما ذكره في التلويح وهو حاصل ما ذكره القوم في هذا المقام فالمراد بالاول في الصور كلها
التابق الغير المسبوق سواء كان بالنسبة الجميع من عداه او البعض من عداه فمن قال من شارحي المنار انه في صورة كل من
دخل يعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى المتخلف دون صورة من دخل وان المراد بالاول المجازي في صورة كل من دخل وهو
السابق بالنسبة الى المتخلف والمراد الحقيقي في صورة من دخل ولا يمكن هذا في كل من دخل لا قتضاء كل التعدد في المضاف
اليه وان عدم المسبوقية بالغير مراد في دخولهم فرادى في صورة كل من دخل فقد اختلف الشؤون اذ قد تبين ان المراد بالاول
السابق الغير المسبوق وهو المراد باللفظ سواء دخلوا فرادى او معا او دخل واحد فقط غاية الامر انه في صورة دخولهم
فرادى يتحقق دخول ثان حقيقة فكان الاول اولا بالاضافة اليه ولا حاجة الى اعتبار المتخلف اذ هو داخل ثان تقديرا
سواء كان بلفظ كل من او بلفظ من فقط وقيد عدم المسبوقية بالغير معتبر في الجميع اذ هو المراد باللفظ سواء دخلوا فرادى
او معا على ان اقتضاء كلمة كل التعدد في المضاف اليه لا يستلزم ارادة المعنى المجازي لامكان التعدد على سبيل البدل واقتضاء
كل التعدد لا ينافي البدلية كما لو قال كل من دخل هذا الحصن وحده منفردا سابقا على الجميع فله كذا اذ التعدد على سبيل
البدلية متعين فيه ولا ريب في صحته فتامل نعم ذكر صدر الشريعة فرقا اخر غير ما ذكره القوم وهو ان الاول هو السابق
على جميع من عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة كل اليه يكون مجازا عن السابق مطلقا سواء كان على جميع من عداه او
بعضه كالمتخلف ورده العلامة التفتازاني بانه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق كل منهم النفل غير الاخير لدخوله
تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف ثم قال ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق
الا على الاول انتهى وانت خبير بانه يرد عليه ايضا ان اقتضاء كل التعدد لا ينافي التعدد على سبيل البدلية كما ذكرناه من المثال
فلا يكون التعدد مستلزما للحمل على المجاز فليتامل ثم في قول العلامة التفتازاني في صورة الايراد انه يستحقه كل منهم غير الاخير
نظر اذ الاخير منهم يستحقه على ذلك التقدير لانه سابق بالنسبة الى المتخلف ايضا

والنفي ان على منكر اتى يعم ليس مثله ما اثبتا

يعني اذا ورد النفي على النكرة بان كان حكمه منسحبا عليها عمت لان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد
واذا كانت النكرة مع من ظاهرة او مقدرة كانت نصا في العموم وعليه ما في الكشاف من ان قراءة لا ريب فيه بالفتح يوجب
الاستغراق وبالرفع يجوزه قال ابن هشام في المغني اذا قيل لا رجل في الدار بالفتح تعين كونها نافية للجنس ويقال في توكيده
بل امراة واذا قيل بالرفع تعين كونها عاملة عمل ليس واحتمل ان تكون لنفي الجنس وان تكون لنفي الوحدة ويقال في توكيده
على الاول بل امراة وعلى الثاني بل رجلان او رجال وقد غلط كثير من الناس فزعموا ان العاملة عمل ليس لا تكون الا نافية للوحدة
لا غير ويرد عليهم نحو تعز فلا شيء على الارض باقيا انتهى فتبين ان النكرة اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كانت نصا في العموم
وان لم تكن معها فتحتمل نفي الجنس كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة على قراءة الرفع وكالبيت المذكور وتحتمل نفي الواحد من
الجنس فيكون النفي راجعا الى الوصف اعني الواحدة كرجوع النفي الى القيد فمن قال من شراح المنار ان النكرة اذا لم تتضمن

معنى الاستغراقية

التلويح

صدر الشريعة

العلامة التفتازاني

زالجنس تعم تارة ولا تعم اخرى فقد تساهل اذ جعل القسم مقسما كما لا يخفى هذا واستدل على عموم
لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى لتضمنه الايجاب الجزئي وهو ان بعض البشر
في قولهم ما انزل الله على بشر من شيء واما الثاني فللاجماع على ان لا اله الا الله كلمة توحيد لان
ل فهو مرفوع في الحقيقة على الابتداء والمعنى لا اله موجود او في الوجود الا الله لان المعنى على
ت الوجود لله تعالى وتقدس اذ المراد الرد لخطأ المشركين في اعتقادهم وجود الالهة وهو
وفي الوجود دون في الامكان وان كان نفيه مستلزما لنفي الوجود بالطريق البرهاني اذ الخطاب
بكلمة التوحيد عام للبلغا وغيرهم فربما يذهل عن هذا المعنى من ليس بليغا فكان نفي الوجود احوط قال في التلويح ولايجوز ان
يكون الاستثنا مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله فقيل في بيانه
ان المراد انه لا يجوز ان يكون مفرغا بان يكون الخبر المحذوف عاما كموجود او في الوجود ويكون الا الله واقعا موقعه كما وقع الا زيد
موقع الفاعل في ما جاءني الا زيد لان المعنى على نفي الوجود عن اله سوى الله تعالى وهو انما يحصل اذا جعل الاستثنا بدلا من اسم لا
على المحل اذ ح يقع الاستثنا موقع اسم لا فيكون خبر لا خبرا له فينتفي الوجود عن اله سوى الله تعالى كما هو المطلوب لا على نفي
مغايرة الله تعالى عن كل اله وهو الذي يفيده الاستثنا المفرغ لانه لما قام مقام الخبر كان القصد الى نفيه كالخبر فيفيد نفي مغايرته
تعالى عن كل اله ولا يحصل به التوحيد كما لا يخفى هذا والمراد بالنفي الوارد على المنكر ما يشمل النفي الصريح وغيره فاذا دخلت النكرة
في سياق الشرط المثبت مثل ان ضربت رجلا فعبدي حر وامراتي طالق كانت للعموم اذ معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع
بخلاف الشرط المنفي كان لم اكلم رجلا لان معناه لاكلمن رجلا فشرط البر كلام احد من الرجال فكان للايجاب الجزئي لكن التعليل
بان اليمين للمنع يقتضي عدم العموم في مثل ان قتلت كافرا فعبدي حر اذ المراد قتل كافر ويكون عتق العبد شكرا للنعمة وقوله ليس مثله الخ يعني
ليس النكرة في الكلام المثبت فانه ان يكون مطلقا ❁ والشافعي للعموم اطلقا مثل المنفي كما نبه بقوله ٢٤ مثل المنفي كما نبه بقوله صح
يعني ان المنكر في الكلام المثبت لا يعم ويكون مطلقا وهو ما دل على بعض من الافراد شايع لا قيد معه فخرجت الاعلام والمضمرات
واسماء الاشارة لما فيها من التعيين وكذا المعرف بلام العهد الخارجي وبلام الحقيقة بخلاف المعرف بلام العهد الذهني فانه
مطلق كما صرح به العلامة التفتازاني في حواشي العضد وغيره فبين المطلق والنكرة عموم من وجه لصدقهما على نحو قولك
اضرب رجلا وصدق النكرة بدونه في مثل كل رجل ولا رجل وصدقه بدونها في مثل ادخل السوق واشتر اللحم فمن قال انه لا فرق
بين النكرة والمطلق في اصطلاح الاصوليين وان تمثيلهم المطلق بالنكرة مشعر بعدم الفرق بينهما فقد تسامح لما قدمنا من الفرق
ولا ريب ان مادة الاجتماع مسوغة للتمثيل ومنهم من عرف المطلق بانه ما دل على الحقيقة من غير قيد وحدة ولا كثرة كما نقل
عن الكشف ان الماهية في ذاتها لا واحدة ولا متكثرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض
لكثرة معينة هو اسم العدد ولكثرة غير معينة هو العام ولوحدة معينة هو المعرفه ولوحدة غير معينة هو النكرة ورد بان
الدال على الحقيقة من حيث هي هو الموضوع في القضية الطبيعية دون المهملة ولا ريب ان موضوعيهما متغايران لصلوح ح
المهملة للكلية والجزئية ولا صلوح لهما في الطبيعية والاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات ولا نسلم عدم تعرض
المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق
رقبة واحدة وقوله والشافعي الخ يعني ان الشافعي رحمه الله تعالى يطلق العموم على المطلق ويقول انه عام

فيه ففي الظهار كان مذهبه فيما ان نصا عموم الرقبه

يعني ان الشافعي يطلق العام على المنكر في الاثبات لاجل ذلك كان مذهبه عموم الرقبة في الظهار بقوله تعالى فتحرير رقبة
وانها تتناول كل رقبة كافرة ومؤمنة صحيحة او زمنة لكنها خصت منها الزمنة والشلاء والعمياء والمجنون بالاجماع
والتخصيص آية العموم فيجوز تخصيص الكافرة منها قياسا على كفارة القتل اذ العام المخصوص يخص بالقياس اتفاقا وعندنا

هو مطلق فيتناول الكامل فاذا فات جنس المنفعة بقطع اليدين او شللهما او الزمانة او العمى او النطق كان معدوما من وجه فلا يتناوله النص ولا يكون ذلك تخصيصا اذ التخصيص لا يكون الا بعد التناول وهذا لم يدخل فاسم الرقبة مطلق فلا يجوز تقييده بالقياس وذكر العلامة في التلويح ان النزاع بين ائمتنا وبين الشافعي رحمهم الله تعالى لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي فتحرير رقبة كل رقبة بل المراد اي فرد كان فان اعتبر مثل هذا عاما فعام والا فلا

وان بوصف للعموم يتصف يعم مثل قوله وقت الحلف
ان لا يكون مخبرا انسية بالستر الا امراة كوفيه

يعني اذا وصف المنكر بصفة عامة يعم والمراد بالصفة العامة التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما في المثال المذكور وكقوله والله لا اكلم الا رجلا عالما فان كلا من صفة الكوفيه والعلم لا يختص بفرد واحد من الافراد تلك النكرة حتى كان له ان يخبر امراة واحدة فما فوقها ورجلا عالما ورجلين بخلاف ما اذا قال الا امراة او رجلا فان ذلك للواحد فيحنث بما فوقه والسر فيه ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فاذا قال لا اكلم الا رجلا كان معناه الا رجلا واحدا فيحنث اذا كلم رجلين فاذا انضم اليه قرينة تدل على ان القصد الى مجرد الجنسية دون الوحدة لا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة كانه قال لا اكلم الا هذا الصنف من الرجال فتعم من هذا الوجه ومما يدل على العموم في ذلك قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله تعالى قول معروف خير من صدقة يتبعها اذى لظهور ان المراد كل عبد مؤمن وكل قول معروف وهذا الحكم اكثري وقد لا يقصد العموم كقولنا لقيت رجلا عالما ولا جالست رجلا عالما كما قد يقصد بالنكرة في غير هذه المواضع العموم كقوله سبحانه علمت نفس ما قدمت الآية وقولهم تمرة خير من جرادة

فاذ يقول اي غلماني ضرب زيدا فحر عتق كل قد وجب
ان يضربوه جملة او رتبوا واللام اذ لا عهد حينا توجب

تفريع على كون النكرة الموصوفه بصفه عامه تعم وهو بنا على ان كلمة اي ليست من الفاظ العموم وانما تعم بالوصف العام كما هو حكم النكرة الموصوفه وهذا على ما حققه البعض فاذا قال اي غلماني ضرب زيدا فهو حر فضربوه معا او على التعاقب عتق كل واحد منهم لان ايا نكرة لما فيها من الابهام وهو المراد بالنكرة عند الاصوليين وقد وصفت بوصف عام فتعم والمراد الوصف المعنوي لا النحوي لظهور ان الجملة صلة او شرط لان ايا هنا موصوله او شرطيه باتفاق النحاة وهذا بخلاف ما لو قال اي غلماني ضربته فان المخاطب ان ضربهم معا عتق واحد وخير المولى في تعيينه وان ضربهم على التعاقب عتق الاول فقط لما نقل عن تلخيص الجامع الكبير ان الفعل المتعدي المبني للفاعل صفة للفاعل لا المحل لان الفاعل بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة اولي بالاعتبار من الشرط فالوصف في اي عبيدي ضربته انما هو للمخاطب لا لاي ونقل عن فتاوي الولوالجي رجل قال اي امراة اتزوجها فهي طالق فهذا يقع على امراة واحدة الا ان ينوي جميع النسا لان اللفظ لامراة واحدة ووجهه كما قال ابن نجيم ان الوصف للفاعل ومنهم من فرق بانه وصف في الصورة الاولى بالضرب وهو عام وفي الثانيه قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الي المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اي ورد بان المضروبية وصف كالضاربيه فالقول بالوصف في الاولي والقطع عن الوصف في الثانيه تحكم الا ترى ان يوما في والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام لعموم الوصف حتى لا يكون موليا لان المستثنى يوم يقع فيه القربان فيمكنه القربان كل يوم بخلاف ما لو قال يوما بدون الصفة حيث يصير موليا بعد القربان بمرة واحده بعد غروب الشمس من ذلك اليوم مع ان الفعل فيه مسند الى ضمير المتكلم ومنهم من قال ان ايا لواحد منكر ففي الاول ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح اذ لا اولويه للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار

واحد

واحد منفرد عن الغير و في الثانيه بتعيّن الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول ورد بان الصورة الثانيه قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطيته دابتك او عضه كلبك فهو حر وبان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معًا او على الترتيب فح ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض ويعتق كل واحد منهم لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفرد بالمضروبيّة كما في الضاربيّة وبانا لا نسلم في الصورة الاولى عدم اولويّة البعض مطلقًا بل اذا ضربوه معًا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحدٍ لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الي المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدًا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحدٍ منهم وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحدٍ ويكون خيار التعيين الي المولى ذكره في التلويح ومن شراح المنار من قال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بالوضع بل مستفاد من الخارج وفي الصورة الاولى لما علق عتق كل على ضربه توفر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرق فيه فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان قل ما يسعى في اذهاب مال الغير على العموم وليس بعد الواحد قدر معلوم فتعيّن الواحد بل بقي واحدًا للحاجة الاصليّة الي ذلك انتهى وانت خبير بان اذهاب مال الغير لتحصيل الثواب الجزيل بعتق الجميع ليس اقل فاهدر بل المصلحة اخرويّة سيما فيما لو قال اي عبيدي هديته للايمان او علمته القرآن فهل يترك المخاطب هداية البعض وتعليم البعض ولا يفهم العموم من ذلك على ان الكلام فيما اذا ضَرَبَ المخاطب الجميع ولو سلم فلا يتمشى في اي عبيدي وطيته دابتك او عضه كلبك كما تقدم وقوله واللام الخ يعني ان لام التعريف اذا لم تكن للعهد الخارجي قد توجب

عموم مدخولها وتبطل جمعيّة الجمع اذا ما تدخل

وذلك لان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما ان تكون الي حصة معيّنة من الحقيقة واحدًا كان ذلك او اكثر وهو تعريف العهد الخارجي ومثله علم الشخص كزيد سواء كان خارجيًا ذكريًا نحو فعصى فرعون الرسول او خارجيًا غير ذكري نحو اذ هما في الغار وكقولك لمن خرج من الدار اغلق الباب واما الي نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الي اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهيّة مثل الرجل خير من المراة ومنه اللام الداخله على المعرفات نحو الكلمة قول مفرد ومثله علم الجنس كاسامة وقد يكون بحيث يفتقر الي اعتبار الافراد وح اما ان توجد قرينه البعضيّه كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل او لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات نحو ان الانسان لفي خسر وما الله يريد ظلمًا للعباد ومثله كل مضاف الي النكرة فاللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير وكل من العهد الذهني والاستغراق من فروع الحقيقة لان اعتبار الفرديّة فيهما مستفاد من الخارج اعني القرينة والاحتراز المذكور فلا ينافي عدم اعتبارها في نفس المعرف باللام وعن هذا قال العلامه التفتازاني في المطول ان المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد نحو ادخل السوق ورايت اسامة مقبلة كان بطريق الحقيقه دون المجاز لانك اذا اطلقت على الواحد وانما اردت الحقيقة ولزم من ذلك التعدد باعتبار الوجود وانضمام القرينة فلم يستعمل اللفظ الا فيما وضع له فعلى ما ذكره يكون الفرق بين المعهود الذهني والنكرة ان النكرة موضوعة لفرد غير معين لا من جهة انه يطابقها مطابقة الكلي لجزئياته مع ما في المعهود الذهني من اعتبار الحضور في الذهن لما في اللام من الاشارة الي ذلك فمن حيث اتحاد المراد منهما اجري عليه حكم النكرة حتى وصف بالجملة ومن حيث انه لوحظ فيه الحضور واشبه المعرفة حتى صح الابتداء به وهذا كما فرقوا بين

بان صح

والمعهود الذهني موضوع للحقيقة ... فرد غير معين

بان اسد كام

علم الجنس المستعمل في واحد وبين اسم الجنس نحو لقيت اسامة ولقيت اسدًا فانه موضوع لواحد من احاد جنسه فاطلاقه على الواحد على اصل وضعه واسامة موضوعة للحقيقة المتحدة في الذهن فاذا اطلقت على الواحد فانما اريدت الحقيقة ولزم من اطلاقها على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد ضمنيًا كما كان التعدد مستفادًا في المعهود الذهني بقرينة الدخول في ادخل السوق وانما لم يجعل العهد الخارجي من فروع الحقيقة ايضا لان معرفة الحقيقة غير كافية في تعيين شيء من الافراد وتشخيصها فيحتاج في ذلك الي معرفة اخري كما ذكره المحقق الشريف ثم العهد الخارجي هو الاصل الراجح لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز الذي هو مدلول اللام ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل جدًا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية والاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصًا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الي الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي على ما عليه المحققون حتى ان الجمع المحلى باللام اذا حمل على الاستغراق مثل قوله سبحانه وعلم آدم الاسماء والله يحب المحسنين ونظائره او على العهد الذهني مثل قوله تعالى الا المستضعفين الآية كان ذلك حقيقة واذا حمل على الجنس في مثل فلان يركب الخيل وانما يركب واحدة كان مجازًا مثل بنو فلان قتلوا فلانا وانما قتله واحد منهم ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل حتى لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزم ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام والشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس وقالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبًا جزئيًا وانما يحمل الجمع المحلى باللام على الجنس وتبطل جمعيته اذا تعذر العهد والاستغراق مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض للقطع بان ليس المراد انه يركب كل فرس ويلبس كل ثوب ابيض وكذا لو حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد حيث يحنث بتزوج امراة واحدة وشرا عبد واحد لظهور ان ليس المراد انه لا يتزوج كل مراة ولا يشتري كل عبد في الدنيا حتى لو نوى العموم لا يحنث لانه نوي حقيقة كلامه لان عدم تزوج جميع النساء متصور كما ذكره في التلويح قال الفاضل الهندي ماحاصله ولذا قلنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد انه يحنث بتزوج امراة واحدة وشرا عبد واحد لسقوط معنى الجمع وصيرورته للجنس وهو يقع على الواحد مع احتمال الكل ولذا لو نوى الاستغراق لا يحنث قط وذهب الجمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة الى ان اللام اذا دخلت على الجمع والمفرد لغير العهد موجبة للاستغراق لانه يصير للجنس ويقع على الادنى لاجماعهم على ان قوله تعالى السارق والسارقة والزاني والزانية يدلان على وجوب الحد على كل سارق وسارقة وزان وزانية وكذا اريد بقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا الآية ومن قال بان اللام تبطل جمعية الجمع وتجعله للجنس كفخر الاسلام وغيره لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل ففخر الاسلام انما يصرفه الي الجنس اذا لم يكن هناك دليل العهد والاستغراق فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما ذكره فخر الاسلام الي هنا كلامه ولعمري انه في اعلى مراتب التحقيق فمن قال من شراح المنار ان المراد من العموم عموم الجنس فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما ثم قال انه يلزم انه لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعًا وبان كلهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون يلزم ان يكون بيان تغيير لاحد المحتملين وقد اجمعت الائمة على انه تاكيد وبان المعرف باللام ان كان عامًا ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا للمادون وان لم يكن عامًا

لا يصح

لا يصح عده من دلائل العموم فقد فص لان صحة الاستثنا في جاء في الرجال آية ان يراد منه العموم
فحيث صح الاستثنا كانت اللام فيه للاستغراق لا يقال صحة الاستثنا متوقفة على العموم فاثبات
العموم بها دور لان العلم بالعموم موقوف على وجود الاستثنا ووجود الاستثنا موقوف على وجود
العموم في نفس الامر وكذا في قوله تعالى فسجد الملائكة فان اللام فيه للاستغراق بالاجماع لوجود
الاستثناء فكان كلهم تاكيدًا صرفًا والمعرف باللام الاستغراقيه عام قطعًا فيتناول الكل على احتمال
ما دون كسائر الفاظ العموم والمعرف بلام العهد الذهني كالنكرة فيخص في الاثبات ويعم في النفي
وكذا اذا اريد بالجمع المحلي باللام الجنس مجازًا كان كالنكرة كما ذكره في التلويح فيخص في الاثبات مثل
فلان يركب الخيل ويعم في النفي مثل قوله سبحانه لا يحل لك النساء الآية

فكان فيه بالدليلين العمل   فالحنث في نكاح مرأة حصل
من حالف لا انكح النساء   ومثله لا اشتري الاماء

يعني اذا دخلت اللام على الجمع وابطلت معنى الجمعية كان في ذلك عمل بالدليلين اللام والجمع وذلك
لان اللام يكون معمولا بها لدلالتها على تعريف الجنس اي الاشارة الي هذا الجنس من الاجناس ويكون
معنى الجمعية باقيا من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنًا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير
فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه فمعنى الجمعية باق من وجه وهو التكثر وان بطل من وجه حيث
صح الحمل على الواحد قال في التلويح ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه
حقيقة باعتبار عهديته وتصوره في الذهن فتكون اللام معمولا بها والجمعية باقية من كل وجه ثم قال
فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازًا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم
فلان يركب الخيل واجاب المحقق الشريف بانه لا يكون ح فرق بين المعرف والمنكر ويكون لا اتزوج النساء
كلا اتزوج نساءً وكون المعرف للاشارة الي حضور المعين في الذهن مما لا يفيد فائدة يعتد بها بالنظر
الي الحكم الشرعي بخلاف ما اذا عدل عن الجمع الي الجنس وكان معمولا به من وجه لصرف اللفظ الى
معنى اخر لا لكونه للاشارة الي حضور الجنس انتهى وانما لم يحمل اللام على الاستغراق في لا اتزوج
النساء او لا اشتري العبيد والاماء وكذا في قوله سبحانه انما الصدقات للفقراء لظهور ان ليس المراد
انه لا يتزوج كل امراة ولا يشتري كل عبد او كل امة في الدنيا حتى لو نوى ذلك لا يحنث لانه محتمل كلامه كما تقدم
وكذا ليس المراد في الاية ان كل صدقة لكل فقير وقيل لانها لو حملت عليه لكان اقل افراده ثلاثة فلا يتناول
الواحد وانت خبير بان ذلك مذهب مردود واللام الاستغراقيه في الجمع تفيد شمولا لا فرادا
حتى لا فرق في هذا الوجه بينه وبين المفرد المحلي بها كما حققه العلامة التفتازاني في المطول

وان يعد منكر معرفا   فعينه يكون ما قد عرفا

قوله يعد في بالبناء للمجهول يعني ان اعيد المنكر معرفا كان المعرف عين المنكر كما في قوله
تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول

وان يعد منكرا تغايرا   وفي المعرفين لا تغايرا   ٢٥٠

يعني اذا اعيد المنكر منكرا كان الثاني غير الاول وفي المعرفين لا تغاير يعني اذا اعيد المعرف
معرفا كان عينه مثال الصورتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
ولذا قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لن يغلب عسر يسرين

وان يعد معرف منكرًا فغيره والاصل ما قد قررا

يعني اذا اعيد المعرف منكرا كان غيره وهذا الذي قررناه هو الاصل وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون معرفة او نكرة وعلى التقديرين اما ان يعاد معرفه او نكرة تصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الي الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كون معهودًا سابقا في الذكر وان كان معرفه فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة ومن فروع ذلك لو اقر صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفًا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بنا على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد بدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرًا في جمع الكلمات المتفرقه وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلامنا بالاقرار بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احدهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك فينبغي ان يكون الواجب الفًا اتفاقًا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين فيجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرًا للاول كذا في التلويح ثم هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالي وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد يعاد النكرة معرفه مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله سبحانه ان تقولوا انما انزل الكتاب على طايفتين الآيه وقد تعاد المعرفه معرفه مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب مصدقًا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفه نكرة مع عدم المغايرة كقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسا الايام ان يرجعن قومًا كالذي كانوا وهو كثير في الكلام كذا في التلويح

ومنتهى الخصوص ان في الفرد بصيغة فواحد في العد

يعني ان ما ينتهي اليه التخصيص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما واسم الجنس المعرف باللام والطايفه كالمفرد اذ هي اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فيصح تخصيصها الى الواحد كما في التلويح

كمرأة كذا الذي به التحق مثل النسا صادق فيما صدق

قوله كمرأة مثال لما هو فرد بصيغته وقوله مثل النسا مثال لما هو ملحق بما هو فرد بصيغته من المجموع المحلاة باللام الملحقه باسم الجنس المفرد فانها صادقة على ما تصدق عليه المفرد فتخص الي الواحد والنوع الثاني هو ما اشار اليه بقوله

والمنتهى ثلاثة ان جمعا فالجمع ادناه الثلاث سمعا

يعني منتهى النوع الثاني الثلاثه فانها منتهى الخصوص في الجمع سواء كان جمعًا صيغة ومعنى كرجال وعبيد

اومعنى

او معنى فقط كقوم ورهط لان ادنى الجمع ثلاثة ثبت ذلك بالسمع باجماع اهل اللغة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امراتين وذهب البعض الى ان اثنان حتى يحنث بتزوج امراتين على هذا

وما اتى من قوله الاثنان   جماعة موضح التبيان
فذاك محمول بنيل الحديث   على الذي قد جاء في التوريث
كذا الوصايا او على التقدم   اذ سن ذاك للامام فاعلم

جواب عما تمسك به البعض في ان اقل الجمع اثنان يعني ان ما اتى موضح التبيان من قوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة فهو محمول على المواريث وكذلك الوصايا يعني ان للاثنين حكم الجمع في الموا ريث
والوصايا وهي ملحقه بالمواريث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافه بعد الفراغ من حاجة الميت فلو اوصى لبني فلان وله ابنان استحقاها او هو محمول على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم بجنب الامام واما في الاثنين فصاعدا فالامام يتقدم وهذا على وفق ما في المنار وغيره لكن قال في التلويح ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في لفظ ج م ع وما اشتق منه لانه في اللغه ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بلا نزاع وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب ان النزاع في نحو رجال ومسلمون وضربوا واضربوا لا في لفظ جمع ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق بلغ مقابلة

واللفظ وضعه اذا تعددا   ان كان للاثنين او لازيدا
كالقرء للحيض وطهر مشترك   ذا حده في الاصطلاح بازلك

شروع في بيان القسم الثالث من القسم الاول وهو المشترك وهو في الاصطلاح لفظ وضع لاثنين او لاكثر منهما باوضاع متعددة وهو بحسب المفهوم اللغوي مشترك فيه لكنه اصطلاحا اسم لما ذكر فلا حاجة الى اعتبار المعنى اللغوي وتعريف المشترك على هذا المنوال هو المشهور وهو شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسيه ثم نقلت الى المعاني العلميه لمناسبة اولا بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران فالحد صادق عليها لكن صرح البعض بانها ليست من المشترك كذا في التلويح وحده في المنار بانه ما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل فقيل انه احترز بالاخير عن الشيء لانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقيه لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وله اعتباران من حيث الوجود ومن حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي وبالثاني مشترك لفظي كالقرء وكذا اللون والحيوان وانت خبير بان الشيء عام بالاتفاق وانه بمعنى الثابت فهو موضوع لمفهوم يتفق افراده فيه اتفاق افراد الرجال في الرجولية والحيوانات في الحيوانية ونحو ذلك فكل ما يخرج العام يخرجه فيكون خارجا بالقيد الاول ثم السبب في تعدد الوضع الابتلاء ان كان الواضع هو الله
تعالى او قصد الابهام او الغفلة من الواضع الاول او اختلاف الواضعين ان كان غيره كما في الكشف

ابن الملك

وحكمه توقف والشرط   تأمل كيما يصح الضبط
ويظهر المراد منه للعمل   اذ بان رجحانه بلا خلل

اي حكمه ان يتوقف فيه حتى يقوم الدليل على الترجيح لان المساواة من مقتضيات الاشتراك لكن بشرط التأمل في الصيغة او دليل خارجي حتى يتعين المراد ويظهر للعمل به كما تأمل ائمتنا في القرء فوجدوا اصل

هذا التركيب للجمع يقال قرآت الشيء اذا جمعته وضممت بعضه الى بعض ويقال ماقرأت الناقة جنينها اي لم تضم رحمها
على ولد و للانتقال يقال قراء النجم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم اذ هو المجتمع و كذا حقيقة الانتقال
لان الطهر اصل والحيض عارض وليس المراد هنا الطهر الشرعي حتى يرد انه منتقل لتوقفه على الحيض
كما قيل اذا الكلام في بيان اصل اشتقاق الصيغة لغة و تامّلوا ايضا في الاثر الوارد عن النبي
عليه الصلاة والسلام وعن الصحابة وهو طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان

ابن ملك

ولا عموم فيه بل يستعمل لواحد لا غير والمؤول

لما بيّن ان حكم المشترك التوقف والتأمل ليتضح المراد به كان ذلك مظنة ان يقال لم لا يجوز
ان يحمل على كل واحد من معنييه فلا يحتاج الى التوقف والتأمل فاجاب بان ذلك لا يجوز لان
المشترك لا عموم فيه فلا يستعمل الا في احد المعنيين او المعاني عندنا وهي مسئلة خلافية وتحرير
محل النزاع انه هل يجوز ان يراد به في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه لا بان تتعلق
النسبة بمجموع المعنيين او المعاني من حيث المشترك لم يوضع لذلك بل بان يتعلق النسبة بكل واحد
منها بان يقال رايت العين ويراد الجارية والباصرة والجارحة وغيرها واقرئت هند اي حاضت وطهرت
فقيل لا وقيل يجوز في النفي لا الاثبات ويشعر به كلام صاحب الهداية حيث قال فيمن اوصى لمواليه وله موالٍ
اعتقهم وموالٍ اعتقوه ان الوصية باطلة لان المشترك لا ينتظم معنيين في موضع الاثبات ومثله في المبسوط
فيما لو حلف لا يكلم مواليه وله اعلون واسفلون ايا كلم حنث لان المشترك في النفي يعم قال ابن نجيم و
اختاره في التحرير مستدلا بانه نكرة في النفي والمنفي ما يسمى باللفظ وضعفه في التقرير بان الحق ان النفي لما
اقتضاه الاثبات فان اقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فالنفي كذلك والا فلا واما مسئلة اليمين فلان حقيقة
الكلام متروكة بدلالة اليمين الى مجاز يعمها وهو ان يكون المولى ممن تعلق به عتق وهذا المعنى بعمومه يتناول
الاعلى والاسفل ثم قال ولا يخفى ضعفه لان مدلوله عند الاطلاق واحد لا بعينه فهو كالنكرة لواحد
لا بعينه فاذا وقع في سياق النفي كان للعموم و قوله النفي لما اقتضاه الاثبات منقوض بالنكرة فانها في الاثبات
للخصوص و في النفي للعموم فالحق ما في التحرير انتهى كلام ابن نجيم رحمه الله تعالى وانت خبير بان الحق

ابن نجيم

ما في التقرير لظهور ان المشترك قبل العلم بتعين مفهومه المراد ليس كالنكرة لانها معلومة الجنس قطعا
مجهولة الماصدق لما فيها من الشيوع و المشترك ليس كذلك نعم بعد العلم بمفهومه المراد هو مثلها في العموم
والخصوص نفيا واثباتا وليس المراد بقوله ان النفي لما اقتضاه الاثبات ان النفي يكون لما يكون له الاثبات ان
خاصا فخاصا وان عاما فعاما حتى يرد النقض المذكور بل مراده ان النفي متوجه لما اقتضاه الاثبات
وارد عليه و هذا كما تسمعهم يقولون ان النفي فرع الاثبات ودفع له فان اريد بالمشترك في الاثبات كلا من معنييه
كان النفي لرفعهما وان اريد الواحد كان النفي لرفعه فلا فرق بين النفي والاثبات من هذا الوجه وهو في
غاية الوضوح فتأمل وعند الشافعي رحمه الله تعالى المشترك ظاهر في معنييه يجب حمله عليهما عند التجرد
عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان متفق
ومختلف الحقيقة وعندنا لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على ان يكون
موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعمالا فيما وضع له فيكون حقيقة وليس كذلك اذ لو كان موضوعا لمجموع
لما صح استعماله في احدهما على الانفراد حقيقة لانه لا يكون نفس الموضوع له بل جزئه واللازم باطل اتفاقا
فان منع الملازمة مستندا الى انه موضوع لكل واحد منهما كما انه موضوع للمجموع فجوابه انه يكون استعماله

في المجموع استعمالاً في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في المجموع من حيث هو
حتى يكون موضوعًا له كذلك بل نعني انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من
معنى ثالث يكون هو المراد فاللازم ح كونه موضوعًا لكل واحد من المعنيين فجوابه انه اذا كان موضوعًا
لكل واحد منهما فاما ان يكون بشرط الانفراد عن الآخر او مطلقًا اي مع قطع النظر عن انفراده او اجتماعه
اذ لا يجوز ان يكون موضوعًا لكل منهما بشرط الآخر والا لم يجز استعماله في واحد بدون الآخر
كما لو كان موضوعًا للمجموع من حيث هو وعلى هذين التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر
واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى
لا يتجاوزه ولا يراد غيره عند الاستعمال فلا يمكن الا اعتبار وضع واحد دائما لان اعتبار كل من
الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة و
اعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد
من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا
او غير مراد في حالة واحدة قال العلامة في التلويح وهذه مغلطة نشأت من اشتراك لفظ تخصيص
شيء بشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل
المخصص منفردًا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد نخصك بالعبادة
و في خصصت فلانا بالذكر ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك
المعنى وجعله منفردًا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان
يختار انه موضوع لكل واحد منهما مطلقًا من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من دون
الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة انتهى
وهو ايراد قوي واما ما قيل ان حمل التخصيص على الثاني ينافي ظاهرا وقوع الترادف كما ان حمله على الاول
ينافي الاشتراك واي مرجح للثاني مع ان الاول معنى حقيقي للتخصيص لا يحتاج الى التأويل بخلاف الثاني
فلا يخفى انه لا يدفع الايراد اذ لا ريب في استعمال التخصيص في كل من المعنيين كما حققه الشريف في شرح
المفتاح ومع احتماله لكل منهما لا يتم الاستدلال فليتأمل واما مجازًا فلانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
وهو باطل بيان اللزوم انه لو اريد المجموع وهو غير الموضوع له فكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع
له فلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد واورد عليه انه اذا اريد المجموع كان كل واحد
من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعًا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع يدخل
تحته كل فرد وهو غير الموضوع له وما يقال ان ارادة المجموع من المشترك ليس الا ارادة كل واحد من المعنيين
اذ ليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام فمدفوع بانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ
و يغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراف والا لم يتحقق المعنى المجازي فلا جمع قال العلامة والاوجه
ان يقال محل النزاع استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ مناطا للحكم لا داخلا
تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين
علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة
والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له لم يكن ثمة مجاز والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب
للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وليس محل النزاع واما

باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل اتفاقًا
فان قيل يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازًا في المجموع من غير
اعتبار الوضع الثالث والعلاقة قد قلنا اطلاق اسم البعض على الكل مشروط باللزوم والاتصال بينهما كما بين الرقبة
والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين والارض على مجموع الارض والسماء فانه لا قائل بصحته على انه
يرد عليه ما سبق من انه يكون كل واحد منهما داخلًا في المراد لا نفس المراد فلا يكون من الجمع بين الحقيقة والمجاز
ح وتمسك المجوزون بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الاية لان الصلاة من الله تعالى
الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وقد استعمل يصلون في كلا المعنيين والجواب ان قولهم ان الصلاة من الله تعالى
الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن الناس الدعاء مشعر بان معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف
كالمحبة من الله تعالى ايصال الخير ومن العبد الطاعة فيجوز ان يراد بها معنى مناسب للمقام كارادة الخير ونحو ذلك
ولا يدل على انها موضوعة لمعان متعددة ليلزم الاشتراك واما ما اورد في هذا المقام من قوله تعالى فجزاء مثل ما
قتل من النعم وان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية فرجح محمد والشافعي رحمهما الله تعالى
المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى المثل معنى لانه مراد
فيما لا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة لزم تعميم المشترك فليس مما نحن فيه وانما لفظ المثل مشترك
معنوي في عرف الشرع فحمله الشافعي ومحمد رحمهما الله تعالى على المثل صورة وحمله ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
تعالى على المثل معنى لان المعهود في الشرع في اطلاق لفظ المثل ان يراد المشارك في النوع او القيمة كما في قوله
تعالى فمن اعتدى عليكم بمثل ما اعتدى عليكم اذ المراد به الاعم منهما ثم المثل صورة ومعنى ليس مرادًا في جزاء النعم
بالاجماع فتعين المثل قيمة كما ذكره في فتح القدير وغيره وقوله والماول مبتدا خبره الموصول في قوله

ماكان من وجوهه ترجحا بغالب الرأي كما قد صححا

يعني الماول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي كما صححه المحققون وهذا اشارة الى ما ذكره فخر
الاسلام رحمه الله تعالى واما ما اورد عليه من ان الماول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون
بغالب الرأي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي سمي مفسرًا
واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي مؤولا فقد اجيب عنه اما عن الاول فبان المراد
ليس تعريف مطلق الماول بل الماول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة واما عن الثاني فبان غالب
الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد ومن القياس او التامل في الصيغة كما في ثلاثة قروء ومعنى
كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأي التامل و
الاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام
النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر
في الصيغة الى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرًا لا
تاويلًا او بقياس وخبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل
خفيًا او مجملًا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني كذا في التلويح ثم المشترك يدل بنفسه على احد معنييه والقرينة لدفع
المزاحمة فلا يكون دلالته عليه بواسطة القرينة وتحقيق ذلك ان المقتضي للدلالة على معنى متحقق وهو الوضع شخصًا الا
ان المزاحمة مانعة والقرينة دافعة للمانع وليس عدم المانع من تتمة المقتضي واما المجاز
فلا يدل على معناه المجازي بنفسه بل بواسطة القرينة فهي من تتمة المقتضي وهو الوضع نوعًا

ابن الملك

فاعتمدوا عليه صح

فنظم الفرق

فظهر الفرق بين قرينة المجاز وقرينة المشترك وبين دلالتهما كذا ذكره بعض الفضلاء

وحكمه على احتمال للغلط   ان كان معمولًا به في ذا النمط

اي حكم المأول ان يعمل به على احتمال الغلط لانه ان ثبت بالرأي فلاحظ للرأي في اصابة الحق على سبيل القطع وان ثبت بخبر الواحد او القياس فهو ظني فهو كمن وجد ما غلب على ظنه طهارته وجب عليه الوضوء به حتى اذا تبينت نجاسته تلزم الاعادة

والظاهر اسم للكلام ان ظهر   منه المراد صيغة وما استتر

شروع في بيان التقسيم الثاني باعتبار ظهور الدلالة فالظاهر اسم لكلام ظهر المراد منه بصيغة فالظاهر علم لهذا النوع من الكلام فلا دور في اخذ الظهور اللغوي في تعريفه وهذا على وفق ما في المنار مشعر بان المعتبر فيه ظهور المراد منه سواء كان الكلام مسوقًا له اولا وهو الذي حققه صاحب التحقيق والمشهور بين المتأخرين انه يشترط فيه عدم كونه مسوقًا للمعنى فهو على هذا مباين للنص كما سيأتي وان اشتركا في احتمال التخصيص والتأويل وانما لم يقيده بالاحتمال المذكور لما سيأتي من تقييد النص به فيعلم التقييد هنا بالطريق الاولى

بلغ مقابلة

وحكمه لاشك ايجاب العمل   بظاهر منه اتفاقًا ذا حصل

اي حكم الظاهر انه يجب العمل بما ظهر منه اتفاقًا وانما الخلاف في انه هل يوجب الحكم قطعًا او ظنًا فعند العراقيين القطع وعند الماتريدي واتباعه الظن وهو قول عامة الاصوليين

والنص ما يكون منه اظهرا   بما له سوق الكلام قررا
لا صيغة والحكم ايجاب العمل   به وللتأويل ايضًا احتمل
مثالا ذين ما اتى مهذبا   في آية البيع وتحريم الربا

يعني ان النص ما يكون اظهر من الظاهر واظهريته بسوق الكلام له لا بنفس الصيغة فان اطلاق اللفظ على المعنى شيء وسوقه له شيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه ماخوذ من نصصت الشيء اذا رفعته وحكمه ايضا وجوب العمل به لكنه محتمل للتأويل بحمل الكلام على غير الظاهر من المجاز ونحوه وقوله مثالا ذين اي الظاهر والنص ما اتى في آية حل البيع وتحريم الربا من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فانه ظاهر في حل البيع وتحريم الربا نص في التفرقة بينهما ردًا على الكفرة القائلين بتماثلهما فالكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرًا في معنى نصًا في معنى آخر كما يجوز ايضا ان يكون الكلام ظاهرًا باعتبار لفظ نصًا باعتبار لفظ آخر كقوله تعالى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مثنى وثلاث ورباع فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح الا انه مسوق لاثبات العدد باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع فكان نصًا في اثبات العدد كما في التلويح

وما عليه زاد فالمفسر   وفيه لا تخصيص اصلا يذكر
كلا ولا تأويل وهو للعمل   يكون موجبًا وللنسخ احتمل

يعني ان المفسر ما زاد ظهورًا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عامًا والتأويل ان كان خاصًا وهو من الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا حرم التفسير بالرأي كما قال عليه الصلاة والسلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار ولم يحرم التأويل لان التأويل هو الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالًا

بعيدًا

والنصّ يحتمله احتمالاً ابعد دون المفسر لانّه لا يحتمل غير المراد اصلاً لكنه يحتمل النّسخ وبهذا يفارق المحكم كما سياتي

كالنصّ في امر القتال اذا اُتي — بكافة وللعموم اثبتا

يشير بذلك الي قوله تعالي وقاتلوا المشركين كافّة لان تعقيبه بكافة يرفع احتماله التخصيص فكان مفسّراً ووقع في المنار وغيره التمثيل بقوله تعالى فسجد الملائكة كلّهم اجمعون وذكر في التوضيح انّه لا يصح هذا التمثيل لاشتراط احتمال النسخ في المفسّر وهذا خبر فلا يحتمل النّسخ لانه يودّي الي الكذب او الغلط وذلك مستحيل علي الله تعالى واتّاما قيل من انّه استثني فيه ابليس فيكون محتملاً للتخصيص والمفسر لا يحتمله فجوابه انّ الاستثنا ليس بتخصيص لانّه انما يكون بدليل مستقل مقارن كما تقدم واتّا الجواب بانّ استثنا ابليس منقطع وهو انّما يفيد التخصيص اذا كان متصلاً فلا يخفي ما فيه لانّ الاستثنا ليس تخصيصاً اصلا كما عرفت علي انّ الاصل فيه الاتصال وان عدّ ابليس من الملائكة علي التغليب وهو باب واسع ولذا تناوله الامر باسجد واكما لا يخفي وذكر صاحب التحقيق ان قوله تعالي فسجد الملائكة ظاهر في سجود الجميع محتمل للبعض فبقوله سبحانه كلّهم زال الاحتمال وصار نصّاً لزيادة وضوحه لكن احتمل التأويل بالحمل علي التفرق وبقوله سبحانه اجمعون انقطع الاحتمال وصار مفسّراً فاورد عليه ان سوق الكلام للسجود فكان نصّاً لا ظاهراً وانت خبير بان المعتبر في الظاهر عدم ظهور المراد سواكان مسوقاً له الكلام او لا كما نقلناه عنه انفا وهو مذهب المتقدمين فلا ايراد نعم ما ذكره من انقطاع احتمال التفرق بقوله سبحانه اجمعون غير مستقيم علي ما ذهب اليه جمهور النحاة من ان كلمة اجمعون ككلمة كلّ لا تفيد اتحاد الوقت

ومحكم الذى المراد يحكم — منه فلا احتمال فيه يعلم
للنسخ والتبديل حكمه العمل — قطعا وجوبا ليس فيه محتمل
كمثل ايات على التوحيد — دلت وايات على التمجيد

المحكم اسم للكلام الّذي احكم المراد منه فلا يحتمل النّسخ والتّبديل من احكمت الشئ اتقنته والمراد عدم احتمال النسخ في زمانه عليه الصّلاة والسّلام فجميع القرآن محكم فمن قسم المحكم هنا الي المحكم لنفسه ولغيره وفسره بالمحكم بعد انقطاع الوحي فقد خرج عن الصّدد وحكمه وجوب العمل به علي سبيل القطع كالايات الدّاله علي توحيد الله تعالى وتمجيده كآية الكرسي وسورة الاخلاص هكذا ذكروه والاولى كما قال البعض ان يمثل له بقوله عليه الصّلاة والسّلام الجهاد ماض الي يوم القيمة فانّه يفيد حكما فقهيا بخلاف ما ذكر من الآيات المفيده لاصول الدين

لكن لدى التعارض لتفاوت — من غير ريب ظاهر وثابت
فيترك الادنى هنا بالاعلى — من اجل ذاك لا نكاح اصلا
بل متعة فيما اذا تزوجا — هند الي شهر وما تحرجا

يعني انّ التفاوت المذكور بين هذه الانواع الاربعة ظاهر وثابت عند التعارض اذ حينئذ يترجح الاعلى على الادني فيترك الادني فيترجح النص علي الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكلّ والمراد بالتعارض هنا تقابل الحجتين بان تقتضي احداهما خلاف ما تقتضيه الاخري سواكانتا متساويتين قوة اولا كما ذكره القاآني وغيره كما في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر في حلّ ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله سبحانه مثنى وثلاث ورباع نصّ في وجوب الاقتصار علي الاربع فيعمل به وقوله عليه الصّلاة والسّلام المستحاضة تتوضا لكل صلاة نصّ في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام علي التوقيت وقوله عليه الصّلاة والسّلام المستحاضة تتوضّا لوقت كل صلاة مفسّر فيعمل به وقوله سبحانه واشهدوا ذوي عدل منكم فانه مفسّر في قبول شهادة العدل لانّ فائدة الاشهاد القبول ولا يحتمل معنيً آخر وقوله سبحانه ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً محكم لالحاق التأبيد فلا يحتمل النسخ فالاول لعمومه يقتضي

بيان المحكم وحكمه

اذ المحكم حقيقة في غير ... وهو المراد بالمحكم هنا وانما بعد زمانه عليه الصلاة والسلام صح

قبول شهادة

قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب لانه يصدق عليه بعد التوبة انه عدل والثاني يقتضي الرد وان تاب فترجح الثاني لانه محكم كذا في شروح المغني مع ما فيه من التأويل ومثل صاحب التبيين وتبعه بعض شارحي المنار بقوله سبحانه اقيموا الصلاة فانه ظاهر يفهمه العارف باللسان نص لان الكلام مسوق له مفسر من حيث ان الصلاة كانت مجملة بينها الشارع بقوله وفعله ثم كانت تحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار فهي محكمة في التوقيت فترجحت ورد بان الثاني لا يدل الا على ان الصلاة موقتة لها وقت تفعل فيه واما التكرار فلا وقوله من ذلك الخ اي من اجل ان الادنى يترك بالاعلى قلنا فيما اذا تزوج هندا الى شهر قائلا تزوجتك الى شهر مثلا انه متعة لان تزوجتك نص في النكاح لكنه يحتمل المتعة مجازا وقوله الى شهر مفسر في المتعه اذ النكاح لا يحتمل التوقيت فترجح المفسر وحمل النص عليه كما في شروح المغني وهذا وان كان كلاما واحدا لكنه بمنزلة كلامين تقديرا نظرا الى ان النكاح لا يقبل التوقيت فصار قوله الى شهر بمنزلة كلام مستقل وهذا كما مثلوا بقول القائل داري لك هبة سكنى لان اول الكلام لما كان مقتضيا تمليك العين وآخره تمليك المنفعة نزل منزلة كلامين والمقصود من التمثيل التقريب فلا اعتراض

ثم الخفي ما مراده خفي بعارض لا صيغة فليعرف

شروع في بيان الاربعة المقابلة لهذه الاربعة المذكورة ووجه الحصر ان المراد من اللفظ اذا خفي فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد منه بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك بالنقل او لا يدرك الاول المجمل والثاني المتشابه فهي اقسام متباينة بلا خلاف فالخفي ما خفي المراد منه بعارض لا بالصيغة فهو مقابل للظاهر وانما جعل مقابلا له مع ان ظهور الظاهر بنفس اللفظ وخفا الخفي لعارض لا بنفس اللفظ لما ان الخفا بنفس اللفظ فوق الخفا لعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفا فلم يكن مقابلا للظاهر كذا في التلويح قال صاحب التحقيق وقد يطلق على كل واحد من المتقابلات اسم الضد في اصطلاح الفقهاء كانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة ثم الخفا ان كان وجوديا كالظهور فهما متضادان حقيقة وان لم يكن فكذلك في هذا الاصطلاح ثم قال ولا يمنع من التضاد اختلاف المحل فكذا اختلاف الجهة يوضحه ان الخفا في الخفي وان كان بسبب عارض غير الصيغه فهو متحقق في نفس الكلام فان آية السرقة نفسها خفية في حق الطرار والنباش وان كان الخفا بعارض واذا كان الخفا متحققا في نفس الكلام كان مضادا للظاهر من الوجه الذي تحقق فيه الخفا ولهذا استحال ان يكون ظاهرا فيما صار خفيا فيه فثبت ان الخفي على التفسير المذكور ضد الظاهر انتهى وبهذا عرفت ان اجتماع الضدين في موضع واحد غير محال اذا اختلفت الجهة لا كما ظن وهذا نظير ما قالوا في كبر شخص واحد وصغره بالنسبة الى شخصين وبقوله لعارض خرج المشكل والمجمل والمتشابه

وحكمه الفكر لكيما يعرفا للنقص او زيادة فيه اختفى
كآية السرقه في الطرار كذلك النباش في اعتبار

اي حكم الخفي ان يمعن فيه النظر ليعرف ان اختفا ما خفي هل للنقص او للزيادة فيه كآية السرقة وهي هنا بالفتح وسكون الراء كما في القاموس اختاره للوزن وذلك ان السرقه ظاهرة المعنى لكن خفي معناها في حق الطرار فان معناها اخذ مال الغير ظلما وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه وفي المغرب الطرار الذي يطر الهميان اي يشقه ويقطعه وكذا النباش في اعتبار الخفا وهو سارق الكفن بعد الدفن فان اختصاص كل منهما باسم اوجب الخفا في كونهما من افراد السرقه الى ان ظهر بالتأمل ان معنى السرقه في الطرار بزيادة فيثبت فيه حد السرقه دلالة لا قياسا وفي النباش بنقصان باعتبار اختلال الحرز فلم يثبت الحد في حقه وهذا ما ذكره الاصوليون لكن الفقها فرقوا في الطرار بينما

اذا طرصرة خارجة عن الكم حيث لا يقطع وبينما اذا طرصرة داخلة فيه حيث يقطع واما النباش فلا فرق بين ان كان القبر في بيت مقفل او في غيره او سرق الكفن او غيره ذكره ابن نجيم

والمشكل الداخل في اشكاله ... ادنى على الخفي في منواله

الاشكال بفتح الهمزة الامثال والمراد بها ما فوق الواحد فالمشكل ماخوذ من اشكل على الامر اذا دخل في اشكاله وامثاله ولذا قيل ان المشكل كرجل تغرب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فيطلب موضعه ويتامل في اشكاله ليوقف عليه بخلاف الخفي فانه لم يدخل في اشكاله فهو كرجل اختفى فاذا طلب عرف من غير كثير تامل قال في التقويم المشكل هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى الذي وضع له الواضع الاسم او اراده المستعير لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاه فوق الذي يعارض وهذا هو معنى قولنا ادنى على الخفي اي زاد عليه لان ذاك ضد الظاهر وهذا ضد النص

وحكمه اعتقادنا الخفيه ... فيما يراد منه في القضيه
والجهد في تطلب مع النظر ... جدا ليظهر المراد المعتبر

اي حكمه ان نعتقد خفيته فيما اريد منه وان نجهد في طلبه مع النظر فيه جدا ليظهر المراد منه وذلك بان ننظر اولا في مفهومات اللفظ جميعها فنضبطها ثم نتامل في استخراج المراد وذلك مثل قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم فانها مشكلة من حيث معناها في حق دبر المراة اهو مثل قبلها في الحل او مثل دبر الرجل في الحرمه فطلبنا معنى انى فوجدناها مشتركة بين معنى كيف كقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها وبمعنى اين كقوله سبحانه انى لك هذا ثم تاملنا فيها فوجدناها بمعنى كيف في هذا الموقع لان الله تعالى سماهن حرثا اي مزرعا للاولاد والدبر موضع الفرث لا الحرث والله تعالى حرم الوطي في القبل حالة الحيض للاذى العارض فالاذى اللازم بطريق الاولى ولا يرد عليه ما قيل من ان انى من قبيل المشترك قبل التامل ومن قبيل المؤول والمفسر بعده فلا يكون قسما آخر لان كون انى مشتركه لا ينافي كون الاية مشكلة لان الاشتراك نشا من كلمة انى والاشكال وقع في حق الاتيان في دبر النسوان اهو حرام كدبر الذكران او حلال كقبل النسا والجهتان متغايرتان والاية الواحدة يجوز ان تسمى باسمين متضادين من جهتين مختلفتين كاية السرقه ظاهرة في بيان القطع خفية في الطرار والنباش مجملة في حق مقدار النصاب ذكره الهندي ومن المشكل لدقة الاستعارة قوله تعالى قوارير من فضة اذ القوارير لا تكون من الفضة وما كان من الفضة لا يسمى قوارير فطلبنا المراد وتاملنا فوجدنا الفضة مشتملة على خاصة ذميمة هي انها لا تحكي ما في باطنها وحميدة وهي بياضها والزجاج على عكسها فعلمنا ان تلك الاواني تشتمل على صفاء الزجاج وبياض الفضة وحسنها وعد بعضهم من امثلة المشكل قوله عليه الصلاة والسلام من قرا يس كان كمن قرا القرآن عشر مرات فان فيه تفضيل الشي على نفسه وبعد التامل يعرف ان المراد عشر مرات ليس فيها سورة يس وقوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فان فيه تفضيل الشي على نفسه بثلاثه وثمانين مرة وبعد التامل علم ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر ورده الهندي بان للاية مفهوما واحدا واللفظ مطلق محتمل لصفتين اي متواليه وغير متوالية فالاشتباه بعارض فكان من قبيل الخفي

والمجمل الذي مراده اختفى ... بنفس لفظه فذا لن يعرفا
الا بالاستفسار ممن اجملا ... مثل الربا اذ الحديث فصلا
وحكمه اعتقادنا فنعرف ... خفية المراد والتوقف
الى البيان وهو كالصلاة ... من غير ما شك وكالزكاة

المجمل من اجمل الامر اذا ابهمه وهو الذي خفي المراد منه بنفس اللفظ حتى لا يدرك الا بالاستفسار من المجمل
سواء كان لتزاحم المعاني المتساوية كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى غير
معلوم فخرج الخفي والمشكل لانهما يدركان بالطلب والتأمل وكذا يخرج المتشابه لانه لا يدرك بالاستفسار
لانقطاع الرجا من بيانه كما سيأتي فمن قال من شراح المنار تبعا للقاآني ان الحد ليس بمانع لصدقه على المتشابه
فقد تساهل وحكمه اعتقاد حقية المراد منه والتوقف فيه في حق العمل به الى البيان ثم ان كان البيان
قطعيا كبيان الصلاة فانها لغة الدعا وهو ليس بمراد فكانت مجملة فبينها الشارع بقوله وفعله
وكذا الزكوة فانها لغة النما فبينها الشارع بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم صار مفسرا وان كان
ظنيا كبيان مقدار المسح صار مؤولا وان لم يكن لا قطعيا ولا ظنيا خرج عن حيز الاجمال الى حيز
الاشكال فيجب الطلب والتأمل كالربا اذ بينه النبي عليه الصلاة والسلام بالاشيا الستة وهو اسم جنس
محلى باللام فيكون مستغرقا لجميع الانواع والنبي عليه الصلاة والسلام بينه بالاشيا من غير قصر عليها اذ لا شيء
من ادوات القصر في الحديث وانعقد الاجماع ايضا على عدم القصر فبقي الحكم فيما وراء الستة غير معلوم
كما كان قبل البيان لكنه لما احتمل الوقوف على ما وراها بالتأمل والاستدلال كان مشكلا
لا مجملا وبعد الادراك بالتأمل صار مؤولا فيجب العمل فيه بغالب الظن كذا قالوا

اما الذي يكون قد تشابها ... وسد من الالبا ابوابها
فانه اسم للذي قد انقطع ... رجاء علمنا به اذا منع
مثل المقطعات في بدء السور ... والنص في سمع الاله والبصر
والحكم الاعتقاد والتوقف ... فيه ففي يوم القيام يعرف

يريد ان المتشابه الذي سدت ابواب الالباب عن الوصول الى المراد به هو اسم للذي انقطع رجاء العلم
به فلا يرجى دركه في هذه الدنيا لان الحكمة فيه ابتلا الراسخين في العلم بعدم الوصول اليه فان ابتلاء
الراسخ بعدم العلم اعظم من ابتلاء ذي الجهل بطلب العلم لان البلوى في ترك المحبوب اعظم من البلوى
بتحصيل غير المراد واشق فكانت اكثر ثوابا وهذا هو مذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند وذلك
كالمقطعات في اوايل السور نحو الم سميت بذلك لانها اسما الحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر
على هيئته وكالوجه والعين واليد والقدم والمجي وجواز الروية بالعين وامثال ذلك مما دلت النصوص على ثبوتها لله
تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة لتنزهه جل شانه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه فحكمه
انا نعتقد حقيته ولا ندرك حقيقة كيفيته قال فخر الاسلام هذا في حقنا واما النبي عليه الصلاة والسلام يعرف
المتشابهات كلها وحيث كان انقطاع الرجا للابتلا كان مقيدا بدار الابتلا فينكشف في العقبى وهذا القول بناء على قراءة
الوقف على الا الله في قوله سبحانه وما يعلم تأويله الا الله الآية وهو الاليق لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل
الناظرين فيه فريقين الزايغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين الذين لا يتهيا استزلالهم فجعل اتباع المتشابه
حظ الزايغين بقوله فاما الذين في قلوبهم زيغ الآية وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله
سبحانه والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي نصدق بحقيته علمناه او لم نعلمه اذ هو من عند الله وذهب كثير من
الايمة الى ان للراسخين حظا في العلم به وان الوقف على قوله سبحانه والراسخون في العلم لانه لو لم يكن لهم حظ في العلم
به سوى ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على غيرهم ممن يقول ذلك ايضا ولم يزل المفسرون
يؤولون المتشابه ولم نرهم وقفوا في شيء منه ولانه لو لم يعلم لزم الخطاب بما لم يفهم قيل القول الاول اسلم والثاني

بلغ مقابله

احكم قال العلامة التفتازاني وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا
في تأويله ظاهرًا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين ثم قال والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل
اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فانى للبشر الغوص
على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا ••

مطلب الحقيقة والمجاز والصريح والكناية

ثم الحقيقة اسم لفظ يقصد •• معناه بالوضع اذا ما يورد

شروع في القسم الثالث الذي هو الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ووجه الحصر ان اللفظ اما ان يراد
به ما وضع له او غير ما وضع له لعلاقة الاول الحقيقة والثاني المجاز وكل واحد منهما اما ان ينكشف
المراد منه في نفسه او لا فالاول الصريح والثاني الكناية فكل من الصريح والكناية لا يباين الحقيقة
والمجاز في اصطلاح الاصوليين بخلاف الكناية عند علماء البيان لانها عندهم لفظ مستعمل في معناه الموضوع
له لكن لا ليكون متعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه ليكون هو المناط
والمرجع في ذلك فالكناية عندهم من قبيل الحقيقة فحسب كما صرح به في المفتاح وغيره فالحقيقة اسم للفظ يقصد
به عند الاستعمال معناه الموضوع له وانما قيد بالاستعمال كما اشار اليه بقوله اذا ما يورد لان اللفظ قبل الاستعمال
لا يوصف بالحقيقة والمجاز وهذا كما اشار اليه في المنار بقوله الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له لان مراده
الارادة عند الاستعمال لا بمعنى انه اراد بالارادة الاستعمال كما قيل بل لعدم تحقق ارادة ما وضع له حين الوضع
اذ هو في ذلك الحين لم يرد به ما وضع له لاستلزامه سبق الوضع فما اورد عليه من انه يلزم ان يكون اللفظ
في ابتداء الوضع حقيقة غير وارد سيما والمراد ما وضع له من حيث انه موضوع له كما ان المراد بالمجاز لفظ
اريد به غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له لما ان قيد الحيثية مرعي في الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبار الا انه كثيرا ما يحذف هذا القيد لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية
ولو لا اعتبار قيد الحيثية لاختل كل من تعريفي الحقيقة والمجاز كما ذكر في التلويح وغيره وبيانه ان الحقيقة
ثلاثة انواع لغوية ان نسبت الى واضع اللغة كالانسان للحيوان الناطق وشرعية ان نسبت الى الشارع كالصلاة
للاركان المخصوصة فانها حقيقة فيها شرعا وان كانت حقيقة في الدعا لغة وعرفية ان نسبت الى العرف
خاصا كالرفع والنصب والجر للنحاة او عاما كالدابة فانها في العرف العام حقيقة في ذوات الاربع بخصوصها
وان كانت لغة حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا فاللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا من
جهتين فان الصلاة في الدعا حقيقة لغة مجاز شرعا وفي الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا بل من جهة
واحدة باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما دب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا
وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه
ولا في العرف للمطلق في اطلاقه واذا كان كذلك فلفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعا مع انه مستعمل في الموضوع
له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة ولفظ الدابة في الفرس
من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له في الجملة ومن حيث انه
من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة فلولا قيد الحيثية لانتقض
التعريفان جمعا ومنعا وهو ظاهر فبقيد الحيثية لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعا لا يكون من
حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا لفظ الدابة في الفرس في اللغة
لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له

ضرورة

ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لها بخصوصها ولا تكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب
على الارض وهو نفس الموضوع له لغة وتمامه في التلويح

و حكمه وجود ما به قصد   ان للخصوص او عموم ذا يرد

اي حكمه وجود ما قصد به من معناه الموضوع هو له سواء كان خاصا او عاما
كقوله تعالى اركعوا فانه خاص في المامور به عام في المامور

اما المجاز فاسم لفظ يقصد   به سوى موضوعه اذ يورد
لما يكون ثم من مناسبه   وان يكن علاقة المصاحبه

يعني ان المجاز اسم لفظ يقصد به اذ يورد في الاستعمال معنى غير معناه الموضوع له لمناسبة بينه
وبين معناه الموضوع له وان كانت تلك المناسبة علاقة المصاحبة والمجاورة بينهما كاستعارة اسم
السماء للمطر والسبب للمسبب والعلة للمعلول كما سياتي وقوله اريد به سوى موضوعه يعني اريد به معنى غير
معناه الموضوع له فخرجت بذلك الحقيقة وخرج بقوله لما يكون ثم من مناسبة الغلط كاطلاق الارض على السماء
واما الهزل فان اريد به معنى غير ما وضع له فهو خارج بما خرج به الغلط وان لم يرد به معنى فهو غير داخل
واما مجاز الزيادة نحو قوله تعالى ليس كمثله شيء على القول بزيادة الكاف فذكر بعض شارحي المنار انه
داخل في الحد لان له معنى هو تاكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتاسيس وانت خبير
بان المراد بالمعنى في تعريف الحقيقة والمجاز المعنى الذي وضع اللفظ بازائه وكان مدلولا له ولا ريب ان التاكيد
ليس مدلولا للحرف الزايد وانما اتي بالحرف الزايد لغرض التاكيد لانه يدل على التاكيد دلالة الالفاظ على مدلولاتها
والذي يوضح ذلك ان الكاف لم تستعمل في معنى التاكيد لما بينه وبين معناها الاصلي اعني التشبيه من المناسبة على ما هو
منوال المجاز وذلك ظاهر وهب انه ارتكب في الحرف الزايد ما ارتكب فما يصنع في مجاز النقصان مثل واسئل القرية بل الحق
ما حققه العلامة السعد التفتازاني من ان التعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى
لا للمجاز بالزيادة او النقصان فالمجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق المجاز او التشابه حيث غير اعراب
الكلمة من نوع الي اخر اذ كان الحكم الاصلي في لفظ المثل النصب فغير الي الجر وفي اللفظ القرية الجر فغير حذف الاهل
الي النصب قال السكاكي وراني في هذا النوع ان يعد ملحقا بالمجاز ومشبها به لا ان يعد مجازا قال العلامة التفتازاني
لا يقال اللفظ الزايد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا
نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل المعنى وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع
له وغيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح هنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين

وحكمه وجود ما به قصد   ان للخصوص او عموم ذا يرد

اي حكم المجاز وجود المعنى الذي اريد منه سواء كان خاصا او عاما لان الصيغة اذا كانت
للخصوص او العموم لا فرق فيها بين كونها مستعملة في معنى حقيقي او مجازي

والبعض لا عموم فيه قالا   فذا ضروري ولا محالا

يعني ان البعض قال لا عموم في المجاز لان المجاز ضروري والضرورة تندفع
بارادة بعض الافراد وهو منقول عن بعض الشافعية ؞

لكنما العموم في الحقيقه ؞ ليس لذاتها بل الطريقه
ما كان في العموم ذا دلاله   فاشتركا في نوع تلك الحاله

ردّ للقول بانّ لا عموم في المجاز بان العموم في الحقيقه لا لذات اللفظ من حيث كونه مستعملاً فيما وضع فيه بل طريقة افادة العموم هو الذي يدل على العموم من الادوات سواء وجد ذلك في الحقيقه او في المجاز فلا فرق من هذه الجهة بين الحقيقه والمجاز

وكم حوته في الكتاب سورة   فكيف قيل فيه بالضروره

يعني كيف يقال ان المجاز ضروري ولو كان ضروريا لم يقع في كلام من تعالى عن العجز والضرورة وقد كثر ذلك في كتابه العزيز قال تعالى الله نور السموات والارض وقال تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقال تعالى جدارا يريد ان ينقض وامثال ذلك مع ان في المجاز من لطايف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات ما ليس في الحقيقه فيسوغ لاي متكلم كان العدول اليه لذلك وان اريد الضرورة من جهة الكلام او السامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ليلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المراد فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم اذ عند الضرورة الي حمل الكلام على معناه المجازي يجب حمله على ما قصده المتكلم ان عاما وان خاصا بخلاف المقتضي فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الي المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي والمجاز موضوع بالنوع كذا في التلويح

لذا جعلنا الصاع ذا عموم   فيما يحل اذ من المعلوم
ان المراد في حديث ابن عمر   هذا وما سواه ليس يعتبر

اي لجريان العموم في المجاز جعلنا لفظ الصاع عاما فيما يحله في حديث ابن عمر وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لان حقيقة الصاع ليست معتبرة هنا فان بيع نفس الصاع بالصاعين جايز اجماعا

وما يكن حقيقة لا يرتفع   عن المسمى اذ له حقا وضع
دون المجاز ثم ان بها العمل   يمكن فليس للمجاز محتمل

بيان لبعض علامات الحقيقه يعني ان اللفظ اذا كان حقيقه في مسماه لا يرتفع عن مسماه فلا يصح نفيه عنه فلا يقال ان الحيوان المفترس ليس باسد بخلاف المجاز اذ يصح ان يقال للرجل الشجاع انه ليس باسد وقوله ثم ان بها العمل يعني اذا امكن العمل بالحقيقه سقط المجاز فليس للعمل به محتمل فاذا قيل رايت اليوم حمارا واستقبلني في الطريق اسد كان اللفظ للبهيمة والسبع لا للبليد والشجاع ولا يكون اللفظ محتملا لهما فيكون مجملا كما ذهب اليه البعض

فالعقد في الايمان الذي عقد   لا العزم والنكاح لا لما انعقد
لكنه الوطئ وليس يقصد   هذان في لفظ معا اذ يورد

تفريع على ما ذكر من الاصل وهو انه لا يصار الي المجاز اذا امكن العمل بالحقيقه وحاصله ان العقد في قوله سبحانه ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية انما هو لمجموع اللفظ المستتبع لحكمه وذلك بربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وهذا انما يتصور في اليمين المنعقدة في المستقبل لامكان البر لا في الغموس لعدم امكانه فيها وليس العقد للعزم الذي هو قصد القلب كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى حتى اوجب الكفارة في الغموس وذلك لان العقد مجاز في العزم

ومن

ومتى امكن العمل بالحقيقه لا يعدل الي المجاز وهذا التوجيه على ما في بعض شروح المنار وفي بعضها ان اصل العقد
عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب الحكم ثم استعير لما يكون
سببًا لهذا الربط وهو العزم فقيل في التوفيق بين التوجيهين ان المراد بالحقيقة على الاول الحقيقة الشرعيه وان كان
ذلك مجازًا لغويًا او ان المراد ان المجاز لما كان اقرب الي الحقيقة والشي اذا قرب من الشي اخذ حكمه فسمي حقيقة
مجازًا وقوله والنكاح الخ تفريع عليه ايضًا يعني ان النكاح للوطي حقيقة في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء
لا للعقد لكونه مجازًا في العقد فلا يعدل اليه مع امكان الحقيقة فتكون حرمة مزنية الاب على الابن بالنص واما حرمة
من عقد عليها الاب فبالاجماع لا بالاية لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا على وفق ما في المنار والمفسرون
على ان المراد بالنكاح في الاية العقد حتى قال في الكشاف لم يرد لفظ في كتاب الله تعالى من النكاح الا في معنى العقد
لانه في الوطي من باب التصريح ومن آداب القرآن الكناية عنه بلفظ المماسة والقربان انتهى وعليه فحرمة مزنية الاب
بدليل آخر وقوله وليس يقصد بالبنا للمجهول اي لا يجوز ان يقصد المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معًا بلفظ واحد
بان يكون كلا منهما مناط الحكم خلافًا للشافعي وبعض اصحابه رحمهم الله تعالى وانما قيدنا بكون كل منهما مناط الحكم
لانه لا ريب في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده وهو المسمى بعموم المجاز كما انه لا ريب
في امتناع كون اللفظ حقيقة ومجازًا على تقدير جواز ارادة المعنيين لانه يكون اللفظ ح مستعملًا في غير الموضوع
له لان الموضوع له انما هو المعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فيكون مجازًا ثم
الخلاف انما هو عند امكان الجمع نحو رايت الاسد او الاسدين او الاسود اذا اريد السبع والرجل الشجاع وحيث لا
امكان نحو افعل امرًا وتهديدًا فلا نزاع واما ارادة المعنيين المجازيين معًا فلا يجوز عند ائمتنا وفي شرح جمع الجوامع
صحته اذا قامت قرينة عليهما اوتسا وتبا

فليس ثابتًا لدى اهل اللغه   وليس في كلامهم ما سوّغه

اي انما لا يجوز ذلك لعدم ثبوته لغة فان اهل اللغة وضعوا لفظة الحمار مثلا للبهيمة المخصوصة وحده
وتجوزوا به في البليد ولم يستعملوه فيهما معًا حتى اذا قيل رايت حمارًا لا يفهم منه البهيمه والبليد معًا ومنهم
من ادعى استحالة الجمع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين حقيقه في احدهما مجاز
في الآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعاريه واما استعارة الراهن الثوب الرهن من المرتهن فمجاز
وتصرفه فيه بالملكية ولذا لم يضمن المرتهن بهلاكه ح ولا يسقط الدين ولان الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشي
الواحد لا يكون مستقرًا في محله ومجاوزًا اياه ولان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع فهو مرجوح والمرجوح
لا يدخل تحت الاراده مع وجود الراجح ولانه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول
عنه الي المجازي وهو محال وبان الحقيقه توجب الاستغنا عن القرينه والمجازيه توجب الاحتياج اليها وتنافي
اللوازم يقتضي تنافي الملزومات ورده العلامة في التلويح بان حديث الملك والعاريه ان كان اثباتًا للحكم
بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على المحاليه شرعًا فمن اين يلزم استحالة اطلاق اللفظ وافادة
المعنيين معًا وان كان تمثيلًا للمعقول بالمحسوس فلا دليل على دعوي الاستحالة وهي ممنوعة ودعوي الضرورة فيها
غير مسموعة على ان اللفظ عند الجمع يكون مجازًا فقط اذ المجموع غير المعنى الموضوع له ودعوى استقرار اللفظ في
المعنى وحلوله فيه وتجاوزه عنه ممنوعة اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ فلا حلول واما
رجحان المتبوع فلا نزاع فيه اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت قرينة على ارادة التابع ايضًا مثل رايت
اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر ولا خفا في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القراين فضلًا عن ارادته مع المتبوع

ودعوى ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له ممنوعة لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد وكذا القول بتنافي اللوازم لان استغنا الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي وان اريد به ان المجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فالمشروط بالقرينة انما هو كون اللفظ مجازا لارادة المعنى المجازي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة وقد تقدم ان اللفظ عند ارادة هذين المعنيين معا مجاز اذ مجموع المعنى الحقيقي والمجازي معنى مجازي للفظ اذا المجموع غير الحقيقي الموضوع له وحده وح فاللازم قرينة على انه وحده ليس بمراد كما تقدم من مثال رايت اسدين يرمي احدهما ويفترس الاخر واذا قامت القرينة على ان المعنى الحقيقي وحده ليس بمراد فلا ينافي ذلك كونه داخلا تحت المراد وبهذا كله عرفت ان ما استدل به القاآني على الجمع بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما او على واحد منهما والثاني والثالث باطلان اذ اللفظ على التقديرين مجاز فلا بد من القرينة وكذا الرابع باطل اذ يكون اللفظ مهملا او مجملا وذلك خلاف الاجماع فتعين الاول ثم قال وهذا برهان بديع استنبطه لكنه ينتقض بالكناية ويمكن الجواب بتخصيص المدعى ليس بمحكم الصنيع لا لانتقاضه بالكناية اذ لا نقض لان الكلام في ارادة المعنيين مقصودا كل منهما بالحكم كما تقدم والمقصود بالحكم في الكناية انما هو المعنى الثاني بل لان النزاع كما تبين انما هو عند قيام القرينة على ارادة مجموع المعنيين اذ عند عدمها يتعين الحقيقة بلا خلاف ثم التحقيق كما في التلويح ان الخلاف في هذا فرع استعمال المشترك وان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الي الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وان الحق في منع الجمع انما هو الاستناد الي اللغة ثم فرع على ذلك بقوله

لذاك حر الاصل ان بالمال ۔۔ اوصى ان ادفعوه للموالي ۔۔ على مواليهم هنا لا يصدق ۔۔ ونصفه يحويه فرد معتق

يعني ان حر الاصل اذا اوصى بمال لمواليه لا يتناول لفظة موالي مواليه لان اطلاق المولى على المعتق حقيقة وعلى معتق المعتق مجاز والجمع بينهما ممتنع فاختص مواليه بالوصية بخلاف ما اذا كان للموصى موال اعتقهم وموال اعتقوه حيث تبطل الوصية لان اطلاق المولى عليهما بالاشتراك ولا عموم للمشترك ولم يتبين فبطلت فلذا قيد بالحر الاصل هنا واذا لم يكن له موال بل موالي الموالي استحقوا الوصية اتفاقا لتعين المجاز وقوله ونصفه يحويه الخ يعني اذا كان له معتق بفتح التا واحد استحق نصف الموصى به سواء كان الثلث او اقل او اكثر عند الاجازة او عدم الوارث فالنصف الثاني يرد الي الورثة عند الامام ولا يعطى لموالي الموالي ان كانوا لما تقدم من امتناع الجمع وعندهما يعطى لموالي الموالي عملا بعموم المجاز وفي ذكر استحقاق الواحد النصف اشارة الي ان الجمع اقله اثنان كما هنا لما تقدم ان حكم الوصايا كالمواريث واما اذا كان له او لا معتق بفتح التا فحكمهم عند عدمه كحكمه

وما بخمر غير خمر يلحق ۔۔ ولفظة الابنا ليس تصدق ۔۔ على بني البنين لا امتراء ۔۔ ونظموا ولا مستهم النساء

يعني لا يلحق غير الخمر بالخمر في ايجاب الحد كالمنصف والمثلث من الاشربة بقوله عليه الصلاة والسلام من شرب الخمر فاجلدوه لان الخمر حقيقة التي من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد واطلاقها على غيره مجاز فلا يراد لامتناع الجمع وانما وجب الحد عند السكر بالاجماع ثم عدم الالحاق بالخمر في الحد اما الحرمة فثابتة في الاشربة على ما عرف في الفقه وقوله ولفظة الابنا الخ يعني لو اوصى لابناء فلان اختص بها بنوه لصلبه لانه الحقيقة ولا شي لبني بنيه لانه مجاز فلا يراد ان معا وهذا عنده واما عندهما فيستحقها الجميع عملا بعموم المجاز ولو اوصى لابناء فلان وله ذكور واناث كان للذكور خاصة عنده وعندهما للذكور والاناث وهو احد قوليه

بلغ مقابلة

وان كانت

وان كانت له اناث خاصة فلاشيء لهن وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده للاولاد الصلبية مختلطة او منفردة وان كان وعندهما للجميع وقيل للصلبية خاصة اتفاقاً لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء كما في التلويح وقوله ونظم مبتدا الخ اي النظم الكريم وهو قوله سبحانه اَوَلٰامَسْتُمُ النِّسَاءَ وخبره قوله

ليس المراد فيه مَسًّا باليد فذا مجاز بلا تردد
هو المراد مثل ما الحقيقة فيما مضى من قبله الطريقة

اي ليس المراد في قوله تعالى اَوَلامستم النساء المس باليد الذي هو المعنى الحقيقي للمس لان المجاز في هذا مراد بلا تردد فان القائل بان المس باليد ناقض مستدلا به قال بان التيمم للجنب جائز مستدلا به فحيث تعين المجاز لا يجوز الحقيقة التي هي مس باليد لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز وذلك مثل ما كانت الحقيقة فيما تقدم من المسائل الثلاث اعني الوصية للموالي والحالف على الخمر بها والوصية لابناء فلان هي الطريقة المرادة قطعا فلا يجوز ان يراد مع ذلك المعنى المجازي لئلا يلزم الجمع ايضا وهذا بناء على ان حقيقة اللمس المس باليد وان الجماع مجاز ومشى بعض الفقهاء على عكسه حتى نقل عن ابن السكيت اللمس اذا قرن بالمرأة يراد الجماع تقول العرب لمست المرأة اذا جامعتها كذا في بعض شروح المنار

واذ على الابناء والموالي يستأمن الكفار بالمقال
بظاهر الاسم الفروع تدخل لشبهة بها الامان يحصل

جواب سؤال يرد على المسئلة الاولى والثالثة حاصله ان الكفار لو قالوا آمنونا على ابنائنا واولادنا وموالينا فان ابناء هؤلاء يدخلون في رواية فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاجاب بان شمول الامان اياهم ليس لتناول اللفظ بل لان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب تعالى فيبنى على الشبهات واسم الابناء يتناول الفروع مثل بني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان ثم لما ورد عليه ان الكفار لو قالوا امنونا على آبائنا وامهاتنا لم تدخل الاجداد والجدات ولا شبهة اذ ظاهر الاسم يورث شبهة دخول الاصول في الاباء والامهات اذ المقام في المسئلتين واحد اجاب بقوله

ولا كذا الاجداد والجدات ان قيل آباء وامهات
لان ذا لا كان ثم بالتبع ففي الفروع لا الاصول يتبع

اي ان الاجداد والجدات وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف لان الاصالة الخلقية تعارضه بخلاف ما ذكرتم اي هناك في مسئلة ابناء الابناء اذ هم تبع صرف من غير اصالة وهذا على وفق ما في كتب الاصول واورد عليه ان الاب والام بمعنى الاصل لغة قال تعالى هن ام الكتاب وقال تعالى واله آبائك ابرهيم واسحق الآية فهلا حملتم الاباء والامهات على الاصول هنا واجاب القاآني بان حمل الاب والام على الاصل مجاز فلا يصار اليه بدون القرينة وانت خبير بان بعد تسليم مجازيته لا قرينة اوضح من مقام الاستيمان قال في التحرير الحمل على عموم المجاز في الاصول والفروع اوجه فيدخل الجميع ثم لما كان المقام مظنة سؤال وهو ان يقال ان من حلف لا يدخل دار فلان يحنث اذا دخل دارا يسكنها فلان سواء كانت ملكا له او بطريق الاجارة وكذا العارية مع ان دار فلان حقيقة في الملك مجاز في الاجارة والعارية لصحة النفي في غير الملك وكذا اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فانه يحنث في الدخول حافيا او متنعلا مع ان وضع القدم حقيقة فيما اذا كان حافيا مجاز فيما اذا كان متنعلا لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل

الثاني ظرفًا له بلا واسطة كوضع الدراهم في الكيس في البيت فكان في هذين المسئلتين جمع بين الحقيقه والمجاز اجاب بقوله

لكن شمول الملك والاجاره ... في حلفه لا يدخلنّ داره
كحلفه في نفي وضعه القدم ... في داره فالحنث فيه يلتزم
ان يدخل الدار هنا بالنعل ... او حافيًا فليس من ذا الفصل
وانما المجاز ذو شمول ... لنسبة التكنى وللدخول

يعني ان ذلك ليس من هذا الفصل اي فصل الجمع بين الحقيقه والمجاز وانما هو من عموم المجاز وهو استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي فردًا من افراده وذلك لانّ وضع القدم مجاز في الدخول لكون المعنى الحقيقي مهجورًا اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار وكان باقي جسده خارجها لا يقال انه وضع القدم فيها ولذا لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كما ذكره قاضيخان فانّ ذلك حقيقة لغوية وهي مهجورة فلا يحنث بها وله حقيقة عرفية وهي الدخول ماشيًا وهي غير مهجورة حتى لو نواها لم يحنث بالدخول راكبًا كما لو نوى الدخول حافيًا لم يحنث منتعلًا وله مجاز وهو الدخول من باب ذكر السبب وارادة المسبب فيحنث على اي كيفية دخل باعتبار عمومه عند عدم النية وكذا يراد بدار فلان كون الدار منسوبة اليه بالتكنى اما حقيقة وهو ظاهر او دلالة بان تكون ملكا له فيتمكن من التكنى فيها فيحنث في دار تكون ملكًا لفلان ولا يكون ساكنًا فيها سوآء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل التكنى التقديري وهو الملك كما صرح به الظهيرية والخانية لكن ذكر شمس الائمه انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره كما في التلويح واختار صاحب المنار ما ذهب اليه شمس الائمه فانه قال فيه ان عموم المجاز هو نسبة التكنى ثم قال في شرحه انه اذا كان الساكن في الدار غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان لعدم شرط تسمية التكنى واذا اضيفت اليه باعتبار الملك فمن قال من شراح المنار ان الاضافة في لا يدخل دار فلان مطلقة معناها كون الدار منسوبة اليه بوجه ثم قال فعلى هذا لو قال المصنف وكونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة التكنى لكان اظهر فقد فسر كلامه بما لا يرضاه لانه لو اريد بالاضافة كون الدار منسوبة اليه بوجه كان موجبه الحنث فيما اذا كانت الدار ملك فلان وكان غيره ساكنًا فيها لوجود الاضافة الي فلان بوجه وهو الملك وقد صرح صاحب المنار في شرحه بخلافه كما سمعت

واليوم للوقت وذا الذي شمل ... فالليل كالنهار فيه يدخل
فحنثه بانت يوم يقدم ... حر بمطلق القدوم يجزم

جواب عما يورد في هذا المقام من انه اذا قال لعبده انت حر يوم يقدم زيد فقدم ليلا او نهارًا يحنث مع ان اليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقه والمجاز وحاصل الجواب ان المراد باليوم مطلق الوقت وهو شامل لليل والنهار بعموم المجاز ولا جمع فيه ووجهه ان اليوم اذا تعلق بفعل لا يمتد كالتحرير كان لمطلق الوقت مجازا واذا تعلق بفعل يمتد يراد حقيقته وهو النهار والمراد بالممتد ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومًا وركبت الفرس يومًا بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثه ايام وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الي ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارًا غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف فيكون معيارًا له فيصح حمل اليوم على حقيقته واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارًا لغير الممتد فح لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازًا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدًا وهو الآن سوآء كان من الليل او النهار والحاصل ان الفعل اذا كان غير ممتد لا يمكن حمل

في صح

من الملك

اليوم

اليوم على حقيقته فيصار الى المجاز و القرينة ح عدم امكان الحقيقة واذا كان ممتدًا امكنت
الحقيقة فلا يصار الى المجاز و ليس في ذلك اشعار باحتياج الحقيقة الى القرينة كالمجاز كما ظن هذا واما
ما وقع في كلام صاحب الهداية وغيره مما يشعر بان المعتبر هو المضاف اليه حيث قال في مثل انت
طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج والتكلم لا يمتد ففي التلويح انه من مسامحاتهم حيث لم يختلف
الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه اما اذا اختلف كامرك بيدك يوم يقدم فقد
اتفقوا على اعتبار ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر
بيدها مما يمتد وانما جعلوا التكلم غير ممتد مع انه يقبل التقدير بالمدة وجعلوا الضرب والجلوس والركوب
مما يمتد لان امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال والجلوس ونحوه مما يكون في المرة الثانية مثله في الاولى
فلا يتحقق تجدد الامثال وانما جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اعتبر
الانشا والحدوث فالكل غير ممتد وان اعتبر الكون على صفة التفويض والعتاق مثلا فالكل ممتد لان المراد
في الطلاق والعتاق وقوعهما اذ لا فائدة في تقييد كونها مطلقة وكونه معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت
بالمدة بخلاف التخيير والتفويض لانه يصح كونه يوما ويومين واما ما ذكروا في امرك بيدك اليوم وغدا
انه يدخل الليل فليس بنا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم
اليوم الليلة بخلاف ما لو قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل ولم
يعتبروا الامتداد وعدمه في الفعل الذي اضيف اليه اليوم مع ان اليوم ظرف له ايضا فيمتد بامتداده كالفعل
الذي هو متعلق اليوم لان الفعل المضاف اليه ظرف من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في حتى
يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد وكذا يوم يركب ويكفي
وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفية العامل قصدية لا ضمنية وحاصله لفظا ومعنى
لا مقتصرة على المعنى بخلاف الفعل المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه
ثم الحكم المذكور انما هو عند اطلاق والخلو عن الموانع فلا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما
في احسنوا الظن يوم يأتيكم الموت وانت حر يوم تنكسف الشمس على انه لا مانع من حمل
اليوم في الاول على النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على
مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كذا في التلويح

وان نوى اليمين في صومي رجب ... على الرحمن صومه وجب
وان نذر كذا بيمين ... فنذره بصيغة يكون
لكنما اليمين فيه موجب ... كمن شري القريب حين وجب
عتق القريب فهو شرعا حررا ... والملك بالعقد يعين ما شري

جواب سؤال حاصله انه اذا قال لله على صوم رجب ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا وهما معنيان
مختلفان اذ موجب النذر الوفاء به والقضاء عند الفوت وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة
عند الفوت ولا ريب ان اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا على
قولهما لا على قول ابي يوسف فان المسئلة على ستة اوجه اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين
او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين معا والثلاثة الاول نذر
بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة بقوله وان نوى اليمين اي مع نية

فلان م ... الكلام ... بخلاف ... المنتهى ... كالعين ... الثانية ... فهمله في المرة ... فان المتحقق ... الاولى ... لا يكون مثله

الندر او من غير تعرض له بالنفي بما والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين
ثم المراد رجب هذه السنة المستقبلة اذ به يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة بفوته بلا صوم اذ لو اريد
اي رجب كان في عمره لم يظهر اثر القضا والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا يتحقق الا بالموت حتى قيل انه لذلك
وقع في كلام فخر الاسلام غير منون لانه معدول عن الرجب بلام العهد والا فهو منصرف اذ ليس فيه الا العلمية
وفي الحديث ان رجبا شهر عظيم وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لانها موضوعة لذلك يمين بموجبه
لان النذر ايجاب المباح وايجابه يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك صوم رجب وتحريم المباح يمين
لقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فانه صريح في ان
تحريم النبي عليه الصلاة والسلام مارية والعسل يمين مستتبع للكفارة وما نقله في الكشاف من انه عليه الصلاة
والسلام قال والله لا اقربك بصريح اليمين فلا يقدح في هذا الاستدلال اذ العبرة بصريح النص لا بخصوص السبب
على انه لا ينافي ان يكون اتى بصريح التحريم ايضا وحاصل الجواب ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازمها ودلالة
اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز لان الحقيقة تدل على جزء المعنى وعلى لازمه تضمنا والتزاما وفهم
الجزء واللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت والشجاعة من
لفظ الاسد مستعملين في معناهما والجمع بين الحقيقة والمجاز وان كان عبارة عن ارادتهما من اللفظ لكن ليس
المراد مطلق الارادة بل ان يراد ارادة قصدية وهو موطن النزاع وارادة لوازم الحقائق بطريق التبعية للحقائق
وكونها لازمة لها ليس بجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة والقصدية وهذا معنى قولهم ان اسم الذات
مستجمع لجميع الصفات فيعمل في الاحكام بحسب الاعتبارين كالهبة بشرط العوض والاقالة تسميان بيعا
لان البيع من لوازمهما وشرا القريب اعتاقا لانه من لوازمه وموجباته كما حققه بعض العلماء فلا يرد ان ثبوت
اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد باللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة وغير موضوعه وهو اليمين
ولا معنى للجمع سوى هذا كما اورده بعض شراح المنار تبعا لما في التلويح نعم اورد عليه ان تحريم المباح اذا
كان موجبه كان يمينا وان لم ينو كاشتراء القريب حيث يعتق بلا نية والا فهو جمع بين الحقيقة والمجاز واجاب
في التنقيح بانه لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكن ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته وهذا
الكلام من قبيل الانشاآت وفيها يمكن ان يثبت المعنى الحقيقي وان لم ينو والمجازي ان اراده ورده في التلويح
بانه انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا تحققت ارادتهما ثم قال فان قلت لا عبرة بارادة النذر
لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع بينهما في شيء
من الصور لان المعنى الحقيقي ثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثيرها واجاب القاآني بانا لا نسلم
ان تحريم المباح اذا كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان تحريم المباح يمينا
وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم
قصديا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى فح يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى
ان ايجاب المباح يصلح يمينا فلا يعتبر ما لم توجد النية بخلاف مسئلة الشراء فان ملك القريب علة العتق
والعلة توجب المعلول فيثبت وان لم ينو وانت اذا تاملت هذا الكلام على هذا
النسق علمت ما في كلام ابن الملك من اختلاف الشئون

ثم المجاز عين الاستعارة لا فرق بين ذين في العبارة

يعني ان المجاز يرادف الاستعارة عند الاصوليين لا فرق بينهما في اطلاقهم واما عند البيانيين فالاستعارة

مجاز وقد يكون من حيث انه نفس المراد ولازمه فاللفظ صح

مجاز

مجاز خاص لانهم قسموا المجاز الى المجاز المرسل وهو ما يكون علاقته غير المشابهة والى الاستعارة وهو ما يكون علاقته المشابهة

والاتصال صورة او معنى ... ما بين شيئين عليه تبنى

يعني ان مبنى الاستعارة هو الاتصال بين الشيئين صورة او معنى لان كل موجود من المحسوسات موجود بصورته او معناه لا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال بين الشيئين الا من احد هذين الوجهين والمراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور كما اشار اليه بقوله

وذا كما بين الشجاع والاسد ... والغيث والسماء في هذا الصدد

الاشارة بذا الى الاتصال المذكور اي هو كالاتصال بين الشجاع والاسد فان الاتصال في معنى خاص اشتهر به الاسد حتى لو لم يكن خاصا لم تصح الاستعارة فلم تجز تسمية شخص اسدا في معنى باعتبار الحيوانية وكذا لو لم يكن مشهورا كتسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين وان كان من لوازمه ولو جازت الاستعارة بكل معنى لم يبق للكلام طراوة ولا للبليغ المستخرج للاستعارات البديعة فضل على غيره وهذا كالقياس انما يصح بالوصف الصالح المعتبر والا لم يبق للمجتهد مزية على من سواه وقوله والغيث والسماء مثال للاتصال صورة وهو المجاورة فان السماء اسم للسحاب والمطر ينزل منه فبينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر والسحاب قال الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اي اذا نزل المطر

ثم اتصال ما الى الشرع انتسب ... ان كان في سبب مع المسبب

او بين علة مع المعلول ... فذاك للصورة كالمثيل

يعني ان الاتصال في الشرعيات بين السبب والمسبب وبين العلة والمعلول نظير الاتصال في الصورة بين المحسوسات لان معنى السبب الافضاء ومعنى المسبب ليس كذلك ومعنى العلة التاثير والمعلول ليس كذلك فكان هذا الاتصال بالمجاورة بينهما نظير اتصال المطر بالسحاب فكما لا اتصال بينهما معنى وانما الاتصال بينهما بالمجاورة فكذا بين السبب والمسبب والعلة والمعلول

والاتصال اذ يكون المبنى ... كيفية الشرع نظير المعنى

قوله الاتصال مبتدا خبره قوله نظير المعنى يعني ان الاتصال بين الشرعيات اذا كان الاتفاق في كيفية شرعها وصفته هو نظير الاتصال في المعنى بين الحسيات قال في التوضيح انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره انتهى وذلك كما بين الوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حاجة الميت كالتجهيز والدين فيجوز استعارة احدهما للآخر كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم وكذا الهبة والصدقة كل منهما تمليك بغير عوض فجاز استعارة الهبة للصدقة فيما اذا وهب الفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ونصح مع الشيوع فيما اذا وهب لفقيرين واستعارة الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع ومنع الشيوع اذا تصدق على غنيين

ثم على النوعين كان الاول ... كل عليه ههنا يعول

يعني ان الاول وهو الاتصال بين الشرعيات مبني على النوعين المذكورين اعني اتصال العلة

بلغ مقابله

بالمعلول واتصال السبب بالمسبب وهذا تمهيد لبيان اختلاف الحكم بين هذين النوعين حيث جازت الاستعارة في الاول من الجانبين وفي الثاني من جانب واحد كما سيأتي بيانه قريبا وهذا هو المراد بما وقع في المنار وهو احسن مما وقع في المغني حيث قسم اتصال السبب بالمسبب الى نوعين اتصال العلة بالمعلول واتصال الفرع بالسبب فانه بظاهره تقسيم الشيء الى نفسه وغيره وان اجاب عنه شارحوه فايراده على ما في المنار من مطامح الانظار

اعني اتصال ما يكون حكما بعلة له وذاك جعفر بيان
مثل اتصال الملك بالشراء فجاز ههنا بلا امتراء
في الجانبين منه الاستعاره كما اذا يقود في العباره

يعني ان اول هذين النوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشرا فيجوز فيه الاستعارة من الجانبين فيذكر الحكم وتراد العلة وبالعكس لان كل واحد من الحكم والعلة يفتقر الى الاخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون مفتقرا الى العلة وتابعا لها من حيث الوجود والعلة لم تشرع لذاتها بل للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور فيه شرع الحكم كبيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم وتابعة له من حيث الفرض بمنزلة الالة للشيء ولذا يسمون الاحكام العلل المالية والعلل الالية فجازت استعارة كل منهما للاخر كما اذا قال

ان عبدا اشتريت فهو معتق اذا نوى الملك به يصدق
كان ملكت ان نوى الشراء ديانة في دين لا امتراء

تفريع على ما ذكر من جواز الاستعارة من الجانبين فلو نوى بالشرا الملك في الصورة الاولى ونوى بالملك الشرا في الثانية صدق ديانة لان الملك حكم الشرا والشرا علة له فجازت استعارة كل منهما للاخر وانما قيد بقوله ديانة لانه لا يصدق قضا فيما فيه تخفيف عليه كما سياتي قال في التحقيق ثم المراد من قول المشايخ في امثال هذا ديانة لا قضا انه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نوى لكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان في ذلك تخفيف عليه كما اذا استفتى ان عليه لفلان دينا وقد قضاه اياه حيث يفتيه ببراءة ذمته لكن القاضي يحكم عليه بالدين ما لم يقم البينة على الايفاء ثم ثمرة ذلك تظهر فيما نقله محمد رحمه الله في الجامع ان من قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الاخر فانه يعتق عليه هذا النصف لان الشرط شرا العبد مطلقا من غير اجتماع وقد حصل ولو قال ان ملكت والمسئلة بحالها لا يعتق لان المقصود من هذا الكلام في العرف الاستغنا بملك العبد لا مطلق الملك الا ترى ان الرجل يقول ما ملكت ماية درهم قط ويعد صادقا وان ملك الفا متفرقة والاستغنا بالملك انما يظهر عند الاجتماع في الملك بخلاف الشرا اذ الملك فيه ليس بلازم حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فامراتي طالق فاشتراه لغيره يحنث فلو قال في الصورة الاولى عنيت بالشرا الملك وفي الثانية عنيت بالملك الشرا صدق فيهما ديانة لجواز الاستعارة من الجانبين ولا يصدق قضا فيما فيه تخفيف عليه وهو ان يريد بالشرا الملك حيث يشترط الاجتماع لا لعدم صحة الاستعارة وصدق فيما فيه تشديد عليه وهو ان يريد بالملك الشرا لانتفاء التهمة هذا اذا كان العبد منكرا

مطلب قول المشايخ ديانة

مثل صح

فان كان

لا في المعين صح

فان كان معرفًا يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها خربة يحنث ولا يعتبر صفة العمران بخلاف غير المعينه ولان الانسان في العادة انما يجيب من نفسه ان يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا وذلك لانه بدون الاشارة الي المعين قصده نفي الغنى عن نفسه ولم يحصل الغنى اذا ملكه مفرقا وفي المعين قصده نفي الملك عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمنة متفرقة قال ابن نجيم رحمه الله تعالى ويمكن تصوير المسئلة فيما اذا اشتري العبد بشرط الخيار له فانه يصدق في الاولي ديانه لا قضا لما فيه من التخفيف عليه اذ لولا نيته لوقع العتق بالشراء وسقط الخيار وفي الثانيه يصدق ديانة وقضا فانه تشديد عليه ويمكن تصويرها ايضا فيما اذا نوى بالشراء الملك فملكه بهبة او نوى بالملك الشراء فوهب له كما لا يخفى

ومثله مسبب مع السبب والاتصال بين ذين قد وجب
كملك متعة اذا ما زالا اذ زال ملك العين لا محالا

المراد من السبب ههنا السبب المحض وهو كما ذكر صدر الشريعة في التوضيح ما يفضي الي الشيء ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعه كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوها وكذا ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة حتى لا يصح ملك المتعة بعده الا بالنكاح وليست شرعية ازالة ملك الرقبة لاجل ملك المتعة فقد لا تستند ازالة ملك المتعة اليه كما ذكرنا في العبد والاخت من الرضاع فلم تشرع لاجلها وهذا بخلاف العلة فانها انما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور فيه شرع الحكم كما قدمنا فان قلت المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليطلق اسم السبب على المسبب ولا ريب ان معنى العتق اعني مدلوله ليس زوال ملك الرقبة بل ثبوت القوة كما ذكروه وانما زوال الملك هو الغرض من العتق لا مفهوم اللفظ قلت ذكر المحقق التفتازاني انه قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك الرقبة حتى صح النكاح الذي هو ملك المتعة بالبيع والهبة فتلخص من هذا كله ان ليس المراد هنا بالسبب ما يعم العلة بل السبب المحض وان ملك الرقبة سبب ملك المتعة ثبوتا وزوالا لا علة له وان المراد انه اذا كان زوال ملك الرقبة سببا لزوال ملك المتعة صح اطلاق اسمه عليه اطلاقا لاسم السبب على المسبب وهذا على وفق ما في المنار فمن قال من شراحه ان المراد من السبب اعم من السبب المحض والسبب الذي فيه معنى العلة وان ملك الرقبة علة لملك المتعة وان في قول صاحب المنار كاتصال زوال ملك المتعه بزوال ملك الرقبه حذف مضاف اي كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة فقد تعسف وتكلف كمن قال من شراحه ايضا ان المراد ان قول القائل انت حرة سبب لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة الي هنا كلامه اذ قد عرفت ان السببية انما هي بين زوال ملك الرقبة الذي هو الغرض من العتق وبمنزلة مدلوله وبين زوال ملك المتعة حتى صح اطلاق اسمه عليه اطلاقا لاسم السبب على المسبب لا بين الفاظ العتق مثل قوله انت حرة واعتقتك وبين زوال ملك المتعة وذلك بين لا مترة به

وصح في هذا استعارة السبب للحكم دون عكسه في المنتخب

اي يصح في هذا القسم الثاني وهو اتصال السببية ان يستعار السبب للحكم فيطلق اسم السبب على المسبب دون عكسه وهو ان يستعار المسبب اعني الحكم للسبب فيطلق اسم المسبب على السبب فان هذا لا يجوز

ازالة صح

عند نا خلافًا للشافعي رحمه الله تعالى وذلك لان مبنى الاستعارة على الافتقار والافتقار ههنا من جانب
المسبب لافتقاره الى سببه لكونه اثرًا له واما السبب فهو مستغن عن المسبب وان كان المسبب اثرا له
لان افتقار المؤثر الى الاثر انما يكون اذا كان الاثر مقصودًا منه حتى لا يعتبر المؤثر بدونه كما قلنا
في جانب العلة ان شرعيتها لاجل المعلول حتى لم تشرع في موضع لم يشرع المعلول والسبب المحض
مع المسبب ليس بهذه المثابة الا ترى الشرى الذي هو سبب لملك المتعة يتحقق بدونها كشرا الامة
المجوسية والاخت من الرضاع والعبد بخلاف العلة مع المعلول فحيث كان المسبب معتبرا للسبب جاز
استعارة اسم السبب له وحيث كان السبب مستقلا بنفسه مشروعًا لا لاجل المسبب لم يجز استعارة اسم
المسبب له لان مبنى الاستعارة على ان يستعار اسم المفتقر اليه للمفتقر ولذا استعير اسم السماء للمطر دون
العكس ومن هنا صح استعارة الفاظ العتق التي هي لازالة ملك الرقبة للطلاق الذي هو ازالة ملك المتعة
حيث كان الاول سببًا للثاني ولم يجز العكس فلو قال لزوجته انت حرة ونوى الطلاق طلقت ولو قال
لامته انت طالق ونوى العتق لا تعتق ومن هذا الباب انعقاد النكاح بلفظ الهبة حيث كانت الرقبة الذي
هو سبب ملك المتعة وكذا انعقاد الاجارة بلفظ البيع لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وانما جاز اطلاق اسم
الخمر على العنب الذي هو سببه في قوله تعالى حكاية اني اراني اعصر خمرا لاختصاص المسبب بالسبب لانه اذا كان
مختصًا به صار في معنى العلة والمعلول لانه لما لم يحصل الا به صار كان السبب موضوع ومفتقر اليه والحاصل
ان استعارة الملزوم للازم تجوز كيف ما كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما تجوز اذا كان مساويًا
له فاذا كان المسبب مختصًا بالسبب يوجد شرط الانتقال من اللازم فيجوز واما اذا كان اعم فلا وفيه نظر لانه
ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها كذا قال القاآني واجيب بان للعلة من القوة
والاتصال بالمعلول ما ليس للسبب مع المسبب فلا يؤثر عمومه في صحة الانتقال هذا واورد على ما ذكروا
من الامثلة في هذا المقام بانه انما يصح في البيع والملك لا غير لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت
بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلا والظهار ونحوه ولا الاعتاق سببًا لازالة الملك الثابت
بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة ونحوه ولا البيع سببًا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو
عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة
وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو اقوى واعرف في احدهما كاطلاق
الاسد على الرجل الشجاع فمعنى النكاح مباين بمعنى البيع والهبة لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى
والطلاق والعتاق متباينان لكنهما يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع متباينان
يشتركان في اثبات ملك المنفعة وهو في البيع اقوى فاستعير احدهما للاخر ولم يجز العكس لما ان الاستعارة انما تجري
من طريق واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة واجاب صاحب الكشف بان ملك المتعة عبارة
عن ملك الانتفاع والوطئ وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتًا فانه
ثبت في باب النكاح مقصودًا وفي باب ملك اليمين تبعًا ونحن اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فثبت
على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازًا اثبتنا به ملك المتعة قصدًا لا تبعًا فثبت به احكام
النكاح لا احكام ملك اليمين واجاب عنه العلامة في التلويح بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية
ان يكون المعنى الحقيقي سببًا للمجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء كان بالمطر او غيره
انتهى واما ما قيل في معرض الجواب ان الشرط الافتقار الى ما يصلح سببًا كما ان الشرط في العلية الافتقار

الى ما يصلح

اي ما يصلح علة لان الحكم قبل وجوده يفتقر الي جميع العلل على وجه البدل فان اراد به الصلاحية لكونه سببا او علة لذلك الحكم بعينه مع جميع لوازمه وروادفه فهو ممنوع اذ هو موطن النزاع لانا لا نسلم صلاحية البيع مثلا لان لا يكون سببا لملك المتعة في النكاح المستتبع للطلاق والايلا ونحوه وان اراد الصلاحية في الجملة ولو لجنس المسبب فهو عين ما نقلنا عن التلويح من الجواب

ابن الملك

وان تعذرت كذا اذ تهجر ... صير الى المجاز اذ يقرر
في حلف نفي الاكل من ذي النخله ... ان قد نفى عن الثمار اكله
وحلفه في نفي وضعه القدم ... في الدار فالدخول قد نفاه ثم

يعني اذا تعذرت الحقيقة يصار الي المجاز والمتعذر ما لا يصار اليه الا بمشقة كاكل النخلة فيمن حلف لا ياكل من هذه النخلة فانه انما نفى اكله من ثمرها لان اكل عينها متعذر فيحنث باكله من ثمرها ولا يحنث باكل ناطفها ولا نبيذا اتخذ منها وخلها ودبسها المطبوخ واما اذا كانت عينها مما يوكل كقصب السكر والريباس فاليمين على اكل العين اذ الحقيقة غير متعذرة واما اذا لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف و هذا اذا لم يكن له نية واما اذا نوى شيئا يحتمله اللفظ فيمينه على ما نوى كما في التحقيق وانما حنث بالاكل والمحلوف عليه عدمه لان اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير الاكل ممنوعا وما لا يوكل عادة لا يكون ممنوعا باليمين كما في التوضيح وكذا اذا كانت الحقيقة مهجورة والمهجور ما يتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم حافيا ولكن هذا المعنى مهجور والمتعارف فيه الدخول فيكون مرادا على اي وجه دخل فهو انما نفى الدخول ثم اي هناك يعني في الدار

وبشبه المهجور عادة هنا ... ما هجر بالشرع قد تبينا

اي ان المهجور شرعا كالمهجور عادة لان ظاهر حال المسلم الامتناع عن المنهي عنه شرعا لعقله ودينه

من اجل ذا التوكيل بالخصومه ... كان الجواب مطلقا مفهومه

اي لاجل ان المهجور شرعا كالمهجور عادة كان الجواب مطلقا مفهوما من التوكيل بالخصومة اقرارا كان او انكارا لان الخصومة منازعة وهي منهي عنها لقوله تعالى ولا تنازعوا فكان اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على انها مجاز عن مطلق الجواب بطريق استعمال المقيد في المطلق ان اعتبرت الخصومة جوابا على سبيل الدفع وبطريق استعمال الجزء في الكل ان اعتبرت جوابا ورفعا اي مجموع الامرين فملك الوكيل الاقرار لكن عند القاضي فلو اقر عند غيره لم يصح اقراره وخرج عن الوكالة وهو مستفاد من الجواب لانه لا يصح الا عند القاضي ويشمل هذا ما اذا كان وكيل المدعي كما لو اقر بانه مبطل او وكيل المدعى عليه كما لو اقر عليه بثبوت الحق هذا اذا وكله بالخصومة من غير استثناء فلو وكله بها غير جائز الاقرار صار وكيلا بالانكار فقط في ظاهر الرواية او غير جائز الانكار كان وكيلا بالاقرار فقط ولو وكله غير جائز الاقرار والانكار اختلف المتاخرون في صحته كذا ذكره ابن نجيم رحمه الله تعالى

كقوله والله لا اكلم ... هذا الصبي لحنث اذ يكلم
هذا الصبي ان يكن بعد الكبر ... كذا اذا يكون في حال الصغر

يعني اذا حلف والله لا اكلم هذا الصبي بزمن صباه بل يحنث ان كلمه حال صغره وبعد كبره لان في ترك الكلام

لم يتقيد صح

مع الصبي هجرانه وهو مهجور شرعًا لان فيه ترك الرحمة وهو حرام لقوله عليه الصلاة والسلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فيكون حقيقة المشار اليها وهي الذات المقيدة بصفة الصبي مهجورة فيصار الى المجاز وهو مطلق الذات اطلاقا لاسم الكل على الجزء لان الصبي ذات مع وصف الصبي فيحنث بالكلام معه مطلقا واورد السمرقندي على هذا انه يستلزم محظورات اربعًا ترك الترحم ما دام صبيًا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع المؤمن وهو حرام فوق ثلاثة ايام واجاب القاآني بانها ثبتت ضمنا فلا يعتبر والالتفات الى مباشرة المحظور قصدًا فلو لم يحمل الصبي على الذات لزم هجران الصبي قصدًا وهو حرام بخلاف ما لو حلف لا يكلم صبيًا حيث يتقيد بزمن صباه وان كان مهجورًا شرعًا لان الصفة صارت مقصودة اذ بها يعرف المحلوف عليه كمن حلف ليشربن الخمر حيث يحنث بترك الشرب لانه وقع مقصودًا باليمين

ثم المجاز اذ يكون اغلبا منها في الاستعمال كان المذهبا
لديه اولوية الحقيقة وخالفاه في هذه الطريقة

يعني اذا كان المجاز متعارفا اغلب من الحقيقة في الاستعمال فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يكون الحقيقة اولى وخالفاه في ذلك وقالا ان المجاز المتعارف اولى هذا اذا كان المجاز اغلب فان لم يكن اغلب منها فالعبرة بالحقيقة اتفاقا واذا كانت الحقيقة مهجورة فالعبرة بالمجاز اتفاقا وقيل مما يتفرع على هذا الاختلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله تعالى من جواز الصلوة باية قصيرة وما ذهبا اليه من عدم جوازها بما دون الاية الطويلة او ثلاث آيات قصار عملا بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان له حقيقة مستعملة هو ما يطلق عليه القران ومجازا متعارفا هو ما يسمى قراءة عرفا فرجح هو الاول ورجحا الثاني واورد انه ينبغي ان تجوز الصلاة على اصله بما دون الاية وان اصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرا القران حيث يحنث باية قصيرة وانت خبير بان ما دون الاية غير داخل في الاية عنده لحمله المطلق على الكامل وهو ما يعد قرآنا حقيقة وحكما كالاية اما حقيقة فظاهر واما حكما فلانها التي تحرم قراءتها على الجنب والحائض فلا يتناول النص ما دون الاية واما الحنث بالاية القصيرة فللاحتياط عندهما قال في الاسرار ان ما قالاه احتياط فان قوله تعالى لم يلد ثم نظر لا يتعارف قرانا وهو قراءة حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم على الحائض والجنب ومن حيث العرف لم تجز الصلاة به احتياطًا كذا في شرح الهداية

كقوله والله لست اشرب من الفرات اذ لديه يوجب
بالكرع منها الحنث او لن آكلا من هذه الحنطة اذ تماثلا

يعني لو حلف لا يشرب من الفرات يقع على الكرع عنده لانه الحقيقة فان من لابتداء الغاية فيستدعي كون الشرب من الفرات قال في الكشاف في تفسير قوله تعالى فشربوا منه اي كرعوا والكرع ان يشرب بفيه وهي حقيقة مستعملة وعندهما يقع على شرب ماء منسوب الى الفرات وبالاخذ بالاواني لا تنقطع هذه النسبة فلو شرب من نهر منشعب منها لم يحنث ومثله لو حلف لا يأكل من هذه الحنطة فانه يقع على عينها عنده لانها تؤكل نية ومسلوقة فلا يحنث باكل خبزها ودقيقها وعندهما يقع على الاجزاء التي تضمنتها هذه الحنطة كالدقيق وهذا الخلاف عند عدم النية وعندها على ما نوى من حقيقة او مجاز

وقيل ان ذي الاصل مختلف اذ المجاز في التكلم الخلف
عنها لدى الامام لكن قالا بان في الحكم لا محالا

يعني قال بعضهم ان الخلاف في رجحان الحقيقة المستعملة على المجاز حسبما بيناه مبني على اصل

بلغ مقابلة

مختلف

مختلف فيه وهو ان المجاز اهو خلف عن الحقيقة في التكلم او في الحكم فذهب ابو حنيفه رحمه الله تعالى الى الاول وذهبا الى الثاني له ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باعتبار الاصالة والخلفيه في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى ولهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصاله والخلفيه من حيث المقصود اولى

فان تقل للعبد وهو اكبر في السن ذا ابني الخلاف يظهر

يعني تظهر ثمرة هذا الخلاف فيما اذا قال لعبده الذي هو اكبر منه سنا هذا ابني فانه يعتق عند ابي حنيفه وعندهما وعند الشافعي لا يعتق وجه قولهما ان هذا الكلام لغو لان المجاز خلف عن الحقيقه في اثبات الحكم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا مثبتا للحكم ولكن يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم كما في قوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وكان معروف النسب من غيره هذا ابني لان له مخرجا مثبتا للحكم وهو البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او شبهة لكن لما كان نسبه ثابتا من الغير تعذر اثباته منه لحق الغير فاخلفه المجاز فعتق عليه خلاف ما نحن فيه لاستحالة ان يخلق ابن خمسين من ماء ابن عشرين مثلا ووجه قوله ان الخلفية في نفس التكلم لما عرفت من ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فشرط صحة التكلم ان يكون الكلام صالحا لافادة معناه في نفسه لكونه مبتدا وخبرا موضوعا لاثبات المعنى وهو البنوة هنا وقد تعذر العمل لحقيقته وله مجاز متعارف فيعمل بمجازه وهو انه عتق عليه من حين ملكه بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وقد اجمع اهل اللغة على ان قولنا للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يكون الهيكل المعلوم لكن قولنا هذا اسد موضوع لافادة معنى الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم لما لم يتصور حقيقته في الشجاع استعير لاثبات لازمه اعني الشجاعة وعلى هذا انعقاد النكاح بقول الحرة وهبتك نفسي عند ارادة النكاح لاستحالة تملك رقبة الحرة فيحمل على المجاز قال في التلويح والمجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغا اكثر من ان يحصى بل في كلام الله تعالى ايضا هذا واما وجه بناء ما تقدم على ما ذكر من الخلاف فعلى ما يفهم من كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه لما كانت الخلفية عندهما باعتبار الحكم دون العبارة وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لدخول حكم الحقيقه تحت عمومه كما في مسئلة اكل الحنطة والشرب من الفرات فكان اكثر فائدة وابو حنيفه رحمه الله تعالى انما اعتبر الخلفية باعتبار التكلم لا الحكم والحقيقة المستعملة لاصالتها راجحة على المجاز لخلفيته وان كان متعارفا لكن هذا انما يصح دليلا على ترجح المجاز المتعارف اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف كالصورتين المذكورتين اما ان انقسم المجاز المتعارف الى ما يتناول الحقيقة وما لا يتناولها فلا واما القول بان حكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا ففيه ان كثرة استعمال الحكم مرادا من اللفظ وكثرة استعمال اللفظ مرادا به الحكم متلازمان سواء كانت الخلفية في الحكم او التكلم فلا يرجح ذلك احدهما على الاخر

لكنما الحكم اذا هو امتنع تعذرا فما لدين منتسع
كقوله لعرسه وقد كذب ذي ابنتي اذ يكون في النسب
معروفة وانها لتولد لمثله كذا اذا ما يورد
هذا لمن تكون منه اكبرا مما بدا التحريم اصلا قررا

يعني اذا امتنع حكم الكلام تعذرت الحقيقه والمجاز لان الكلام وضع لمعناه فاذا استحال معناه ولازم معناه بطل كما اذا قال لعرسه التي هي معروفة النسب من غيره وتولد لمثله هذه بنتي وكذا اذا قال ذلك لعرسه التي هي اكبر سنا منه انما تعذر المعنى الحقيقي في الثاني فظاهر واما في الاول فلان الشرع يكذبه

لاشتهار نسبها من غيره وليس تكذيب الشرع اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب واما تعذر المعنى المجازي فيهما فلان التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذى هو من لوازم البنتية مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل هو من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح اثبات التحريم بهذا اللفظ كذا في التلويح وقوله فما بذا التحريم الخ اي لا يثبت التحريم بذلك اصلا وانما قيد به تبعا لما في المنار وغيره لما قيل انه اذا اصر عليه يفرق بينهما لا لان موجبه الحرمة بل لانه بالاصرار يصير ظالما فيمتنع حقها في الجماع فيجب رفع الظلم كما في الجب والعنة لكن نقل ابن نجيم انه لا تفريق كما في الخانيه والبزازيه وقيد بمعروفة النسب لانها لو كانت مجهولته وثبت على ذلك وتولد مثلها لمثله يفرق وان اصرت انها ابنته يثبت النسب وان كان لا يولد مثلها له لم يثبت واقتصر على قول ذي ابنتي لانه لو قال رضاعا فان قال اخطأت او نسيت لم يفرق وان اصر عليه فرق واقراره بانها امه او اخته كذلك واقرارها بانه ابنها رضاعا ليس بمعتبر وان اصرت عليه لان الحرمة ليست اليها قالوا وبه يفتى في جميع الوجوه نقله ابن نجيم

وانه قد تترك الحقيقه ٭ في خمسة بتركها خليقه
بعادة دلت على ان تتركا ٭ كالحج والصلوة مثل ذلكا

شروع في بيان قرينة المجاز اذ لا بد له من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي وجملة ما تترك به الحقيقة خمسه انواع بالاستقرا تترك بدلالة العادة وهي عبارة عما تستقر في النفوس من الامور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة وهي انواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طايفة مخصوصة والعرفية الشرعية وقد جمع فخر الاسلام بين الاستعمال والعادة نظرا الى ان الاستعمال راجع الى القول والعادة الى الفعل مثال ذلك الصلاة والحج فان حقيقة الصلاة لغة الدعا فصارت في العرف اسما لعبارة مخصوصة فلو نذر ان يصلي انصرف النذر اليها وكذا الحج لغة القصد ثم صار اسما لعبادة مخصوصة مجازا لغة وليس مجازا شرعيا لانها صارت حقايق يتبادر المراد منها من غير قرينة فالمراد بكونها مجازا انها مجازات لغوية هجرت حقايقها اي معانيها اللغوية وقوله مثل ذلك مبتدا خبره قوله

باللفظ نفسه كلست آكل ٭ لحما كذا الذى له يماثل

اي مثل ما تترك الحقيقة لدلالة العادة تترك ايضا بدلالة اللفظ نفسه وهذا على وجهين احدهما ان يكون الاسم مبنيا على كمال في مسماه لغة ويكون في بعض افراده قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف لا ياكل لحما بانه لا يحنث باكل السمك بلا نية لان اللحم يتكامل بالدم لانه ينبئ عن الاشتداد يقال التحم الحرب اذا اشتد والتحمت الجراحة اذا قويت واشتداده بالدم وما لا دم فيه يكون قاصرا ولذا يحل بلا ذكوة لانها شرعت لازالة الدما المسفوحة فلكمال الاسم ونقصان في المسمى خرج عن مطلق اللفظ كذا قيل وفي التحقيق وعامة العلما تمسكوا في هذه المسئلة بالعرف لانه لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى لحاما والعرف في اليمين معتبر فيخصص العموم فصار كما في قوله لا اكل راسا فانه ينصرف الى راس الغنم لا الى راس البعير والعصفور اتفاقا وقوله كذا الذي الخ اي مثل قوله لست اكل لحما ما يماثله من قول القايل

من كل مملوك لنا فحر ٭ وان عكس ذين مستقر

اي مثل ذلك قوله كل مملوك لي حر فانه لا يتناول المكاتب لانه ليس بمملوك مطلق لكونه حايدا فلم يكن مملوكا من كل وجه ويدخل المدبر وام الولد والمستاجر والمستعار والمرهون والماذون ولو مديونا كما عرف في الفقه وثانيهما ما اشار اليه بقوله وان عكس ذين الخ وهو ان يكون الاسم مبنيا عن معنى القصور والتبعية وفي بعض افراده نوع

كمال

كمال وجهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول ذلك الفرد الكامل وقد مثل له بقوله

كحالف في ترك اكل الفاكهه   لا حنث في الرمان وما شابهه

فانه اذا حلف لا يأكل الفاكهة لا يحنث باكل الرمان وما شابهه من العنب والرطب عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان تركيب الفاكهة يدل على القصور والتبعية لانه من التفكه وهي التنعم قال الله تعالى انقلبوا فاكهين والتنعم زائد على ما به القوام والبقاء والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يكتفى بهما والرمان في معنى الدواء وقد يقع به القوام وهو قريب من التوابل اذا يبس فكان في هذه الاشيا وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن فكان فيهما وصف زائد على التفكه لان فيهما كما لا في التفكه كما قيل فلهذه الزيادة لا يتناولهما مطلق اسم الفاكهة والغذائية منافية للتفكه بخلاف زيادة معنى الطرار على السارق لانها غير منافية بل مكملة لمعنى السرقة فالحق بالسارق دلالة كالضرب والشتم بالتأفيف قال في التحقيق وذكر في التحفة والمغني وغيرهما ان مشايخنا قالوا هذا اختلاف عصر وزمان فان اباحنيفة رحمه الله تعالى افتى على عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وفي عرفنا ينبغي ان يحنث ايضا بالاتفاق

كذا سياق النظم اذ يدل   ايضا على الترك فتضمحل

كقوله مغاضبا ان طلق   حليلتي ان كنت ذا تفوق

اي كذا تترك الحقيقة وتضمحل بدلالة سوق الكلام يعني تترك بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه او متأخرة الا ان السياق باليا المثناة اكثر ما يستعمل فيما يلحق باخر الكلام كقوله لرفيقه مغاضبا اياه قاصدا تعجيزه وتوبيخه طلق امرأتي ان كنت متفوقا على او ان قدرت او اصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا فكما لو قال له لي عليك الف فقال لك على الف ما ابعدك فانه لم يكن اقرارا كما ذكره ابن نجيم

كذا بمعنى للذي تكلما   رجوعه كالزوج قال عند ما

ارادت الخروج ان خرجت   فانت طالق طلاق بت

اي كذا تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى حال المتكلم لا غير كما في يمين الفور وهي اليمين المؤبدة لفظا المؤقتة معنى كقول الزوج لزوجته عند ما ارادت الخروج ان خرجت فانت طالق فانه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وكما اذا قال والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه للغدا لانه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي فيتقيد بالغدا الذي بين يديه ودعاه اليه ومنه قوله سبحانه واستفزز من استطعت منهم اي استزل فان القرينة فيه كون الآمر حكيما لا يأمر بالاغواء فهو مجاز عن تمكينه واقداره بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الاسباب والآلات

كذا يكون الترك بالدلاله   اي في محل القول لا محاله

ومثل ذاك في الحديث آتي   في انما الاعمال بالنيات

يعني قد تترك الحقيقة ايضا بدلالة محل الكلام وهو المخبر عنه فانه اذا لم يكن قابلا لما اخبر به عنه تركت الحقيقة وصير الى المجاز ومثل ذلك وارد في الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية فالمراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثم والثاني الجواز والفساد والاول مبني على صدق العزيمة والثاني على الاتيان بالاركان والشرائط فان من توضأ بماء نجس جاهلا به وصلى لم يجز في الحكم لفقد الشرط ويثاب عليه لصدق العزيمة ومن اتى بالشرائط والاركان وصلى رياء يحكم بجواز صلوته ولا ثواب له بل هو آثم ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اتفاقا عندنا فلان المشترك لا عموم

له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له واحدهما وهو الثواب ثابت اتفاقا فلا يثبت الاخر واعترضه في التلويح بان عدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ان الثواب مراد بالاتفاق لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه على ان القول بعدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي و لو سلم فله ان يقول ان هذا الحديث من قبيل المحذوف اي بحذف الحكم مع ان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد من تخصيصها عندكم بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر الى النية على انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما انتهى قال بعض الفضلاء ان تخصيص تقدير الصحة بالشافعية وتقدير الثواب بالحنفية وبنا اشتراط النية وعدمه في الوضوء والغسل عليهما مما لا حاجة اليه بل مبنى اشتراط الشافعية كونهما من العبادات ولا يضرهم تقدير الثواب ومبني عدم اشتراط الحنفية عدم كونهما منها ولا يضرهم تقدير الصحة فلو كانا من العبادات عند الحنفية لشرطوا النية وان كان المقدر الثواب او كانا من غير العبادات عند الشافعية ايضا لما شرطوا النية ومثل هذا الحديث ايضا في تقدير الحكم قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان لان نفس الخطأ والنسيان غير مرفوع وانما المرفوع المواخذة عليه في الاخرة فان قلت لو كان المراد حكم الاخرة لم يبق لقوله من امتي كثير فايدة لان عدم المواخذة يعم جميع الامم اذ لا تجوز في الحكمة قلنا ذلك مذهب المعتزلة واما عند اهل السنة فالمواخذة جايزة والا لم يكن للدعاء في قوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا كثير فايدة كذا في شروح المغني واما ما يقال من ان تقديم قوله عن امتي يقتضي الاختصاص فلو لم تجز المواخذة لما قدم فلا يخفى ما فيه لما تقرر في البلاغة من ان تقديم بعض معمولات الفعل على بعض لا يفيد تخصيصا حتى صرح المحقق الشريف في شرح المفتاح ان الجار والمجرور في قوله تعالى وارسلناك للناس رسولا اذا كان متعلقا بارسلنا او صفة رسولا قدم عليه لم يفد تخصيصا لانه يكون من تقديم بعض معمولات الفعل عليه بخلاف ما اذا كان متعلقا برسولا الى آخر ما ذكره فمالك

وان الى الاعيان مثل الخمر اضيف تحريم ففي ذا الامر
تخالف فعندنا حقيقة والبعض لم يسلك بذي الطريقة

يعني انهم اختلفوا فيما اذا اضيف التحريم الى الاعيان كالخمر والمحارم فعند البعض هو مجاز من قبيل ذكر المحل وارادة الحال او بحذف مضاف فهو على هذا مما تركت فيه الحقيقة بدلالة محل الكلام فان المخبر عنه بالحرمة فيه هو العين وهي لا تحتمل الحرمة لانها من صفات الفعل وعندنا هو حقيقة لان التحريم نوعان تحريم يلاقي الفعل مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير وتحريم يخرج المحل في الشرع عن ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل لانعدام محله فيكون نسخا ويصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى وليس مراده باقامة المحل مقام الفعل ان توصيف المحل بالحرمة بدل عن توصيف الفعل بالحرمة كاستعمال الاسد في الشجاع بدلا عن استعماله في الهيكل المخصوص ليكون مجازا بل مراده ان توصيف العين بالحرمة حقيقة لكن المقصود منه افادة حرمة الفعل ونفيه بالطريق الاولى اذ لا يتصور بدون المحل فكان الفعل بالنفي احرى وهذا كالكناية اريد بها الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل الى لازمه فلا يكون من المجاز في شيء

ودونك الحروف للمعاني فتلك للمسائل المباني

قد جرت العادة بذكر الحروف الموضوعة للمعاني عقيب بحث الحقيقة والمجاز للمناسبة فانها تكون حقيقة اذا استعملت فيما وضعت له ومجازا اذا استعملت في غيره والاستعارة التبعية تجري في الحروف جريانها في المشتقات فانها تقع في متعلق الحرف ثم فيه كاللام مثلا اذ يستعار للتعليل للتعقيب لان التعقيب لازم التعليل فان المعلول يكون عقيب

العلة

وجه ابن ملك

بلغ مقابله

العلة فيراد بالتعليل التعقيب ثم بهذه الواسطة تستعار اللام للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب فانه لما كان الموت عقيب الولادة لا محالة جعل كان الولادة علة الموت فاستعمل لام التعليل والمراد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بل تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وحروف المعاني تشتد الحاجة اليها ويبنى كثير من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يطلقون الحروف عليها وعلى الظروف تغليبا وتسميتها حروف المعاني لوضعها لمعان تتميز بها عن حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء من حروف المعاني والا فمن حروف المباني

والواو للجمع تكون مطلقا   من غير تقييد وحيث علقا

شروع في بيان الحروف المذكورة قدم حروف العطف لانها اكثر وقوعا وقدم الواو لان دلالتها على مجرد الاشتراك بخلاف سائر حروف العطف لدلالتها على جنس زائد فكانت الحروف من سائر الحروف بمنزلة المطلق من المقيد والمطلق مقدم على المقيد وهذا معنى قولهم ان الواو للجمع المطلق اي لجمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو واذ لولا الواو لاحتمل ان يكون اضرابا ورجوعا عن الاول فلا يفيد الثبوت كما نقل عن الشيخ عبد القاهر وتشريكهما في الحكم مثل قام زيد وعمرو والمراد بكونها للجمع المطلق انها للجمع من غير تقييد كما قالوا في المفعول المطلق وليس المراد تقييد الجمع بقيد الاطلاق ولا فرق في هذا بين قولهم انها للجمع المطلق وقولهم انها لمطلق الجمع قال الهندي الظاهر ان العبارتين صحيحتان والمؤدى واحد لان المطلق هو الحقيقة بلا قيد عند اهل الاصول فمطلق الجمع معناه مطلق هو الجمع لان مؤدى الاضافة والوصف واحد والحاصل انها لا تدل على المعية كما نقل عن مالك رحمه الله تعالى ولا على الترتيب كما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى وقوله وحيث علقا متصل بقوله

بان دخلت دارنا فطالق   وطالق وطالق يا مارق
لغير مدخول بها فواحدة   عند الامام ما عليها زائدة
فالافتراق فيه لا بغير   بالواو وهو الموجب المقرر
لكن هما الثلاث فيه قررا   فما بتلك الاجتماع غيرا

جواب عما استدل به البعض على ان الواو عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى للترتيب وعندهما رحمهما الله تعالى للمقارنة كالترفانه لو قال لزوجته التي هي غير مدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق حيث يقع عنده طلقة واحدة لان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تبقى محلا للثانية والثالثة كما لو قال بالفاء او ثم وعندهما تقع الثلاث لان الواو عندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما لو قال لها انت طالق ثلاثا وحاصل الجواب ان الاختلاف المذكور ليس لما ذكر بل هو مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى ويكون تعليق الثالثة بعدها فكان موجب هذا الكلام الافتراق اي الانفصال في التعليق لان الاولى تعلقت بلا واسطة والثانية بواسطة والثالثة بواسطتين فلا يتغير هذا الترتيب الثابت حسا بالواو لانها لا توجب المقارنة وحيث كان التعليق على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان الوقوع ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى بلا عدة فلا يصادف الباقي المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت عليه بخلاف ما اذا كرر الشرط بان كرر قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية بقوله انت طالق وطالق

وطالق

ان دخلت الدار فان الكلّ يتعلّق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغيّر اوله توقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع واما عندهما فيقع الكل دفعة لانّ موجب الواو الاجتماع والاشتراك بين المتعاطفات وليس بين الاجزية ما يوجب الترتيب اذ الواو لا توجيه وانما هي لمطلق الاشتراك وما ذكر من التعاقب انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لانّ الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة للناقصة تكميلا لها حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا كرّر قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا هنا لانّ المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا كان بالفاء او ثم فانه صريح في تفريق ازمنة الوقوع وقريب من هذا ما يقال ان هذا ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل الترتيب في الحال لانّ الوصف لا يسبق الموصوف والعبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس هنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفا ونحو كذا في التلويح وغيره

واذ لها يقول انت طالق   وطالق وطالق يفارق
بطلقة اذ كان فيه الاول   وقوعه من غير شك يحصل
من قبل ما تكلم بالثاني   فكان فالباقي بلا مكان

الضمير في لها لغير المدخولة وهو جواب سؤال تقريره انه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق تبين بطلقة واحدة ولا تقع الثلاث معا فيكون الواو للترتيب و حاصل الجواب انّ الاول وقع قبل التكلم بالثاني وهي غير موطوءة فلم تبق محلا للتصرف بالطلاق بعد الاول فلغا الثاني والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب

كذا الفضولي اذا ما زوجا   مملوكتين وهو لن يخرجا
من واحد من غير اذن قررا   من سيد اثنتين ثم حررا
مملوكته قائلا ذي حرة   وهذه مواصلا بالمرء
فههنا بطلان عقد الثانيه   اعتقه الاولى فتلك الجاريه
لم تبق منه موطن التوقف   لذاك يبطل النكاح فاعرف
من قبل ما تكلم بالعتق ه   اي عتقها فاسمع مقال الحق

جواب سؤال ايضا تقريره ان الفضولي اذا زوج امتي رجل بغير اذنه من رجل ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا فانه يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى اعتقت هذه فهذا يدل على انّ الواو للترتيب اذ لو لم تكن للترتيب لكان بمنزلة ان يقول اعتقهما وحكمه ان يصح النكاحان وحاصل الجواب انه انما بطل نكاح الثانية لانّ عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز ولو كان موقوفا فلم تبق الامة محلا للنكاح فالبطلان لفوت المحلية لا لكون الواو للترتيب واورد ان قوله عليه الصلوة والسلام لا تنكح الامة على الحرة لا يتناول الا النافذ والا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واجيب بجواز الجمع في موضع النفي كما جاز الجمع في المشترك في مقام النفي والحق انّ النكاح المنفي له فردان نافذ وموقوف والموقوف من افراد الحقيقة لا انه مجاز فلا جمع وانما لم يقيد كما في المنار بغير اذن الزوج لانّ الحكم المذكور لا يحتاج اليه كما ذكر في التوضيح مع انه يحتاج الى ان يقبل عنه فضولي آخر اذ الفضولي

لايتوقف

لابتولي طي في النكاح واما التقييد بالاتصال فلانه الاظهر في توهم الترتيب وان كان الحكم في الانفصال كذلك وتحمل الكلام مما اذا كان النكاح بعقد او عقدين والمولى واحد واما اذا تعدد المولى والنكاح برضاء الزوج فهو خارج عن محل التوهم لان اعتاقهما بكلامين والحكم ان نكاح من تأخر عتقها باطل باعتاق الاولى وان كان بغير رضاء الزوج فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى كما لا يخفى

كذا لعبد زوجه اختين ... شخصا بغير الاذن في عقدين
فان يجز بالقول اذ علم حصل ... نكاح ذي وذي فكل قد بطل
كما اذا اياهما اجازا ... معا فان تفرقا ما جازا
حقا على الخبر ان يحصل ... فيه هنا معتبر للاول
نكاحه الثاني يقينا فاعرف ... فالصدر في الكلام ذو توقف
وانه اذا بلا امتراء ... يكون كالشرط او الاستثناء

وهذا ايضا جواب سؤال تقريره انه اذا زوج الفضولي رجلا اختين في عقدين ولم يكن ذلك باذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما للجمع بين الاختين وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم بعد زمان قال اجزت نكاح الاخرى بطل النكاح الثاني وهذا يقتضي ان الواو للمقارنة وحاصل الجواب ان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله كالشرط والاستثناء وههنا صدر الكلام وضع لجواز النكاح وآخره ينفي جوازه لكونه جمعا بين الاختين فصار آخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء

وتستعار هذه للحال ... كقوله لعبده يا مال
ادّ لنا الفا وانت حر ... فبالاداء العتق يستقر

يعني ان الواو تستعار للحال بجامع الاشتراك بين الحال والعطف في الجمعية لان الحال تجامع ذا الحال لانها صفته في الحقيقة كقول القايل مخاطبا لعبده المسمى بمالك يا مال ادّ لنا الفا وانت حر فانه انما يعتق بالاداء لا بدونه كما اشار اليه بتقديم الجار والمجرور في قوله فبالاداء العتق يستقر فقوله يا مال مرخم مالك وفي التعبير به لطافة لا تخفى واللام في لنا بمعنى الي كما تقدم من قوله سبحانه بان ربك اوحى لها والضمير في لنا للمتكلم المعظم نفسه والحاصل انه اذا قال لعبده اد الي الفا وانت حر كانت الواو للحال فيعتبر ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بان لا دلالة لقولنا ايتني وانت راكب الا على كونه راكبا حال الاتيان كما في التلويح وتوهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونه قيدا له وشرطا فح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب تارة بانه من القلب اي كن حرا وانت مود الي الفا ورد بان القلب انما يقع في كلام البلغا والتمسك به في المقام الاستدلالي وما قد يصدر من العوام غير لايق وتارة بانها حال مقدرة ورد بانها قليلة فلا يعتبر في المقام الالزامي وتارة بان الجملة الحالية قايمة مقام جواب الامر والمعنى اد الي الفا تصر حرا ورد بانه غير مطرد وتارة بانه لما جعلت الحرية حال الاداء صارت وصفا له والوصف لا يسبق الموصوف ورد بانها حال المودى لا الاداء هذا وانما تعين كون الواو للحال للزوم عطف الاسمية الاخبارية على الفعلية الانشائية وهو غير جايز عند الاكثرين ولئن سلم انه جايز لكنه غير حسن كما قال به البعض فح تبقى الجملة الاولى لغوا اذ الكلام اذ لا معنى لامر المولى عبده باداء الالف

مطلقا من غير تقييد بعقد اذ لا يصلح للايجاب ابتداء فان المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح ذلك للضريبة على العبد لانها لا تكون الا بعقد ولانها لا تزيد في الشهر على عشرين درهما او ثلاثين وليس هنا امر اخر يصلح له والاصل عدمه فامتنع كون الواو للاستيناف ايضا كامتناع كونها للعطف واما ما اورد على هذا من انه لم لا يكون الواو للعطف لان الممنوع انما هو حسنه لا صحته وح يعتق العبد ولا يجب الالف وذكر العوض لا يصلح قرينة للمجاز لانه زايد في العتاق والطلاق والحمل على الحقيقة متعين ما لم تقم قرينة المجاز والمعاوضة وعدم الحسن لا يصلحان قرينة كما سياتي في قوله طلقني ولك الف والا فما الفرق فلا يخفى ما فيه لما تبين من الفرق بما قررنا اذ على تقدير العطف والاستيناف تلغو الجملة الاولى اعني اد الي الفا ولا يكون للكلام معنى بخلاف طلقني ولك الف لانه اذا حمل على العطف لا تلغو الجملة الاولى اذ مضمونها طلب الطلاق وكذا اذا حمل على الاستيناف ايضا ويحمل ذلك على العدة منها رغبة في الطلاق والاصل في الكلام الحقيقة ولا مانع منها بخلاف ما نحن فيه اذ لا يبقى للجملة معنى الا ان يحمل على المجاز بكون الواو للحال فيصير الكلام في معنى الشرط اي تعليق العتق بشرط الاداء اذ الاحوال في معنى الشروط والحاصل ان قولها طلقني كلام مفيد لطلب الطلاق غير محتاج الي التقييد بالحال احتياج قوله اد الي الفا الى ما بعده اذ لا معنى له بدون التقييد كما قررنا والضابط في هذا كما ذكره في البديع ان الواو ان كانت صالحة للحال وتعينت صلاحيتها حملت عليها كما اد الي الفا وانت حر وح يكون تقييد الماقبله وان كانت محتملة لكل منهما كما في قوله انت طالق وانت مصلية فالمعين النية وان لم تصلح للحال كما في خذ هذه الدراهم واعمل بها في البر فهي للعطف

وتارة تاتي لعطف الجمله • فليس الذي يكون قبله
يشارك المعطوف اصلا في الخبر • فما الي التشريك فيه يفتقر
كقول هند بالثلاث طالق • ودعد طالق فتلك مارق

يعني ان الواو تاتي لعطف الجملة فلا تشارك الجملة المعطوفة الجملة التي قبلها في خبرها اذ لا افتقار للجملة الثانية الي المشاركة في خبر الجملة الاولى كقول القائل هند طالق ثلاثا ودعد طالق فتطلق دعد واحدة لعدم المشاركة في خبر الاولى وهو الطلاق ثلاثا لتمام الجملة الثانية وعدم افتقارها بخلاف ما لو كانت ناقصة كما لو اقتصر على قوله ودعد فانها تطلق ثلاثا ايضا لمشاركة الثانية للاولى وافتقارها الي ذلك وهذا على وفق ما في المنار وغيره وهو كلام اجمالي والتفصيل ما نقل عن التحرير وهو انه اذا عطفت جملة تامة على اخرى لا محل لها فان الواو توجب المشاركة في مجرد الثبوت اذ بدون الواو يحتمل الرجوع بالاضراب عن الاول فالواو لا تفيد سوى الجمع بينهما في الحصول ولذا طلقت الثانية واحدة كما قلناه وان كان الاولى لها محل فان الثانية تشاركها في موقعها ان خبرا وجزاء نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر الا ان يصرف عن المشاركة صارف مثل ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق فان اظهار الخبر اعني طالق يرجح العطف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى ان يقال وضرتك بخلاف وعبدي اذ لا يكتفى بقوله وعبدي مع ان جملة وعبدي حر موافقة جملة الجزاء في الاسمية فترجح فيه العطف على الجزاء وان عطفت بالواو جملة ناقصة وهي التي تفتقر في تمامها الي ما تمت به الاولى كان من عطف المفردات وانتسب الي عين ما انتسب اليه الاول ما امكن ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق تتعلق به لا بمثله كما هو قولهما فيكون على قولهما من تعدد الشروط وان لم يمكن الانتساب الي عين الاول يقدر المثل كجاء زيد وعمرو بناء على اعتبار تشخص المجيء وان كان العامل بكليته ينصب عليهما

كذا اذا تقول طلقني ولك • الف فلم يجب لها الفا ملك

يعني كذلك الواو لعطف الجملة اذا قالت لزوجها طلقني ولك الف حيث لا يجب شيء عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى

ابن ملك

فرجه

في صح

فهي

فهي لعطف الجملة عدة بالالف لا للحال لان المعنى الحقيقي للواو العطف والمعاوضة لا تصلح صارفا للعطف لانها غير لازمة في الطلاق وفي التحرير انها للاستيناف عدتم منها للانقطاع بين الجملتين ورجح هذا بان الاصل براءة الذمة وعدم التزام المال بلا معنى بخلاف احمله ولك درهم للزوم المعاوضة في الاجارة

لكنها لديهما للحال ... فكان ذا للشرط والابدال

يعني ان الواو في قولها طلقني ولك الف للحال عندهما فكان المعنى على الشروط والمعاوضة لتعذر العطف بالانقطاع ولهم المعاوضة في مثل ذلك

والفاء للوصل مع التعقيب ... اي لم يكن للمهل في الترتيب

اي الفاء للوصل والتعقيب وهو الترتيب بلا مهلة وكونها للترتيب بلا مهلة لا ينافي كون الثاني في المرتبة مما يحصل بتمامه في زمان طويل اذا كان اول اجزائه متعقبا كقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة فان الاخضرار يحصل عقيب نزول المطر لكن يتم في مدة حتى لو قيل في هذا المقام ثم تصبح نظرا الى تمام الاخضرار جاز وقد يفيد كون المذكور بعدها كلاما مرتبا في الذكر على ما قبلها من غير قصد الى ان مضمونها عقيب مضمون ما قبلها في الزمان كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم فبئس مثوى المتكبرين فان مدح الشيء وذمه انما يكون عقيب ذكره ومن هذا عطف تفصيل المجمل نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال وقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون لان موضع التفصيل بعد الاجمال كذا في شرح التلخيص للعلامة التفتازاني

فان دخلت ذي فذي فطالق ... ان قاله فشرطه المطابق
ان لا تكون بالتراضي وانيه ... وتعقب الاولى هنا بالثانيه

يعني اذا قال لزوجته ان دخلت ذي الدار فذي الدار فانت طالق فالشرط المطابق لهذا الكلام ان تدخل الثانية عقيب الاولى بلا تراخ كما هو مدلول الفاء حتى لو دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لا تطلق كما لو دخلت الثانية قبل الاولى حيث لا تطلق ايضا

وتدخل الفا باحكام العلل ... فبعت منك العبد هذا ان يقل
فقال فهو معتق فقد قبل ... فانه على القبول قد حمل

يعني ان الفاء قد تدخل في احكام العلل مجازا لان الاحكام مرتبة على العلل بالذات فتصح للاستعارة لوجود الترتيب ولا ينافيه ان العلة مقارنة للمعلول على الصحيح كما نقل عن التقرير وقوله ان يقل بالبناء للمجهول يعني ان قال رجل لاخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو معتق او فهو حر فهو قبول للبيع فيعتق العبد كانه قال قبلت فهو معتق او فهو حر وانما حمل على القبول لان الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول ولو اتى بالواو مكان الفاء لم يعتق لانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب لثبوت الحرية قبله ولو قال لخياط ايكفيني هذا الثوب فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفي ضمن خلاف ما لو قال اقطعه ومن هذا القبيل قوله عليه الصلاة والسلام لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لان الفاء فيه لمجرد التاخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق

كذا على الذي يدوم من علل ... فان يقل ادّ الي ما حصل
فانت حر كان ذاك معتقا ... في الحال فالتعليل قد تحققا

بلغ مقابلة

يعني قد تدخل الفاء على العلل التي تدوم اي تبقى بعد المعلول لان الاصل ان لا تدخل الفاء على العلل لامتناع تأخرها عن المعلولات كما هو مقتضي الفاء لكنه جاز ذلك اذا كانت باقية بعد ابتداء الحكم فتصير في معنى المتاخر فتكون مستعملة في موضعها من وجه كقولك للمتضيق وقد ظهرت امارات الفرج ابشر فقد اتاك الغوث باعتبار ان الغوث علة باقية بعد ابتداء الابشار كذا قالوا واعترضه صاحب التحقيق بان فاء العلة لا تختص بما له دوام يقال لا تصل فقد طلعت الشمس وافطر فقد غربت الشمس وللجندي اخرج فقد خرج الامام وارجع فقد دخل ولا ريب ان الطلوع والغروب والخروج والدخول مما لا دوام لها واجاب عنه في فصول البدايع بان العلل في الكل لها دوام حكمي لان مراد من قال لا تصل فقد طلعت الشمس مثلا النهي عن الصلوة لفساد الوقت واما ان يريد فقد فسد الوقت وانقضى فساده ولا معنى للنهي ح او يريد النهي ما دام فساد الوقت باقيا وهو الحق فقد اراد دوام اثره بلفظ يدل على دوامه وهو المراد بالدوام الحكمي وكذا في غيره من الامثلة ثم قال والتحقيق ان ما قبل الفاء لما كان علة غائية ومقصودا من الاخبار بما بعد الفاء للمتكلم فقد ظهر ان مقصوده ان يترتب ما قبل الفاء على ما بعدها فلا بد ان يريد معنى يصلح لان يمتد الى ان يرتب عليه الا يرى انه لو قال ابشر فقد اتاك الغوث وانقطع لكان سخيفا انتهى وقوله فان يقل الى آخره تمثيل لدخول الفاء على العلة الدائمة بما اذا قال السيد لعبده اد الي الفا فانت حر عتق العبد في الحال لان المعنى لانك حر لانه لا يجوز ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان فهي تجعل الماضي والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما يجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك ولا تقول ايتني اكرمتك بل تقول اكرمك وتقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ايتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعناه ايضا فان مدلولها بعيد من المستقبل ومدلول الماضي اقرب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فاذا لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بطريق الاولى كذا في التوضيح

كذا بمعنى الواو تستعار ... فقوله وانه اقرار
له علي درهم فدرهم ... بدرهمين فيه شرعا يحكم

قوله وانه اقرار جملة معترضة بين القول والمقول اعني له علي درهم فدرهم قال صاحب المنار وتستعمل بمعنى الفاء بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان ثم قال في شرحه لما تعذر اعتبار الحقيقة وهو الترتيب اذ لا ترتيب في الواجب فلا يقال هذا الدرهم اول وهذا الدرهم آخر كما في القوم المجتمعين وانما يقال هذا وجب اولا وهذا وجب اخرا كما يقال هذا دخل اولا وهذا اخرا فيجعل مجازا عن الواو كانه قال درهم ودرهم وقال الشافعي رحمه الله تعالى يلزمه درهم واحد لان معنى الترتيب لغو فحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الاول ويضمر المبتدأ اي فهو درهم كقوله يريد ان يعربه فيعجمه لانه استأنفه ولو نصبه لفسد المعنى ثم قال وهذا يعني ما قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يصح لان الفاء للعطف فلا بد من اعتباره حسب الامكان والمعطوف غير المعطوف عليه فيكون الثاني غير الاول فيلزمه درهمان واستعيرا الفاء لمعنى الواو لتعذر الترتيب او يصرف الترتيب الى الوجوب لا الى الواجب فيكون معنى الترتيب مرعيا فيبقى على حقيقته انتهى وحاصله ان الفاء اما مجاز بمعنى الواو وهو المذكور في المتن او هي على حقيقتها من الترتيب وهو مصروف الى الوجوب لا الى نفس الواجب فمن خلط من شراحه ثاني الوجهين بالاول فقد تساهل

وللتراخي ثم حيث يعطف ... كما بعيد سكنة يستانف

لكن لديهما تراخي الحكم ... فالوصل في تكلم بالجزم
ان تدخلي لمن بها لم يدخل ... فلم يقع لديه غير الاول
فطالق يا هند ثم طالق ... لا انتِ ثم طالق يا مارق
وان يقدم شرطه فالاول ... معلق والثاني حقا يحصل
والثالث اللغو ولكن حققا ... ان الجميع فيه قد تعلقا
لكن على الترتيب كل قد نزل ... والكل واقع لمن بها دخل

يعني ان ثم للتراخي فعند الامام هي للتراخي في التكلم والحكم اما تراخي الحكم فظاهر واما التراخي في التكلم فمعناه انه بمنزلة ما لو قال انت طالق قولا بكمال التراخي اذ لو كان في الحكم وحده كان ثابتا من وجه دون وجه وعندهما للتراخي في الحكم مع الوصل في التكلم حسًّا اذ لا عطف مع الانفصال حتى اذا قال لها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار يقع الاول عنده في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ايضا فلم يقع عنده غير الاول ولغا ما بعده لعدم المحل ولم يتوقف اول الكلام على آخره لعدم اتصاله لانه منفصل كانه مستأنف تقديرا واما اذا قدم الشرط فانه يتعلق الاول ويقع الثاني في الحال لعدم اتصاله بالاول ويلغو الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه لو تزوجها ووجد الشرط وقع وعندهما يتعلق الجميع مطلقا سواء قدم الشرط او اخره مدخولا بها او لا وحينئذ ينزل الجميع على الترتيب عند وجود الشرط فان كانت مدخولا بها وقع الثلاث والا فواحدة وقيد بغير المدخولة لانه في المدخول لها ان اخر الشرط تنجز الطلقتان وتعلق الثالثة وان قدمه تعلق الاول ووقع ما بعده ورجح قولهما بان التراخي في الحكم فقط لان اعتبار انه سكت ثم استأنف لا موجب له ولا يلزم من تراخي الحكم في الانشاءات اعتبار التراخي في التكلم وانما نجزم بوقوع الثلاث بمجرد الفراغ من التكلم منها معطوفة بثم في قوله انت طالق ثم طالق ثم طالق من غير خلو زمان عن الحرمة بعدها ولذا كانت مستعارة لمعنى الفاء اجماعا فلا اثر الا في التعقيب وليس فيه اعتبار السكتة والاستيناف وفي الحديث جاء فليكفر يمينه ثم ليأت فانظر

تمامه وان ثم فيه ... كالواو توفيقا لمن يرويه
رواية ليست على وتيرة ... فقد جرى الامر على حقيقته

يعني ان ثم تأتي بمعنى الواو مجازا اذا تعذر العمل بحقيقتها احترازا عن الالغاء وذلك للاتصال بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فيثبت الاتصال المعنوي وذلك كما جاء في الحديث الشريف وهو قوله عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير حملت على معنى الواو توفيقا بين هذه الرواية والرواية الاخرى وهو ما روي من قوله عليه الصلوة والسلام فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه فيكون الامر وهو قوله عليه الصلاة والسلام فليكفر جاريا على حقيقته لان وجوب الكفارة انما يكون بعد الحنث اتفاقا ورواية تقديمه مجاز عن الجمع بين التكفير والحنث ولو لم يحمل على ذلك كما قال الشافعي رحمه الله تعالى لزم ارتكاب مجازين جعل الامر للاباحة وذكر المطلق وارادة المقيد لان تعجيل التكفير بالصوم غير جائز عنده وفيما ذهبنا اليه ارتكاب مجاز واحد فكان اولى

وبل لما يكون بعد مثبت ... ومعرض عن سابق اي يسكت
عنه فيل يؤتى بها تدارُكا ... لما يكون منه قبل ذا بُسكا

كلمة بل لاثبات ما يأتي بعدها وللاعراض عما قبلها اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه هذا اذا لم ينضم اليها كلمة لا فاذا انضم صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وهذا ما ذكره البعض فعلى هذا لا يكون

وسكت ثم قال انت طالق صح

اعني الايجاب وذلك لانه على رواية اخرى
قوله فليكفر على حقيقته صح

معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ماكان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وفي مغني اللبيب ان معنى بل الاضراب فان تلاها جملة كان معنى الاضراب اما الابطال نحو قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون واما الانتقال من عرض الى آخر ووهم ابن مالك اذ زعم انها لا تقع في التنزيل الا على هذا الوجه ومثاله قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحيوة الدنيا وهي حرف ابتداء لا عاطفة على الصحيح وان تلاها مفرد فهي عاطفة ثم ان تقدمها امر او ايجاب كاضرب زيدا بل عمرا وقام زيد بل عمرو فهي تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه فلا يحكم عليه بشيء واثبات الحكم لما بعدها وان تقدمها نفي او نهي فهي لتقرير ما قبلها على حاله وجعل ضده لما بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو انتهى لكن نقل عن الشيخ عبد القاهر انه اذا قيل ما جاءني زيد بل عمرو احتمل وجهين الاول ان يكون التقدير ما جاءني عمرو والثاني ما جاءني زيد بل جاءني عمرو

فان يقل طلقتك بواحده بل اثنتين فاعلى يا بارده
تطلق ثلاثا وليس يملك ابطال اول فليس يترك
ذا ان تكن مدخولة ويختلف ذا الحكم في الاخبار مثلما عرف

تفريع على كون بل للاعراض والتدارك فانه اذا قال لمدخولته طلقتك واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا لان التدارك انما يكون في الاخبار لانه يحتمل الصدق والكذب ولا يمكن في الانشاء لانه غير محتمل لذلك فصار موقعا ثنتين راجعا عن الاول ورجوعه لا يصح فلا يملك ابطاله فتقع الثلاث بخلاف ما لو قال كنت طلقتك امس واحدة لا بل اثنتين حيث تطلق ثنتين لان التدارك ممكن في الاخبار فكلمة بل لم تخرج عن مدلولها من الاضراب لكن لما لم يكن الابطال في وسعه في الانشاآت لم يعمل به وعمل به في الاخبار لا ان بل في الصورة الاولى لمحض العطف من غير اضراب كما قيل وانما قيد بالمدخولة لانه لو قال ذلك لغيرها وقعت واحدة بالاول لانه لا يملك ابطاله ولغا الثاني لعدم المحل وهذا بخلاف ما اذا علق وقال لغير المدخولة ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين حيث يقع الثلاث لانه قصد ابطال الاول وافراد الثاني بالشرط مقام الاول ولا يملك الابطال ويملك الافراد بالشرط فيتعلق بشرط آخر فيجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث بخلاف الواو فان الثاني يتعلق بالشرط المذكور بعينه لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند وجود الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع غيره كما في التوضيح وتعقبه في التلويح بانا لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع ولا بد من النقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان عطف ثنتين على واحدة عطف المفرد من غير تقدير عامل فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله وقصد ابطال الاول لا يمنع من التعليق بالشرط لانه قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق انتهى واجيب عنه بان المراد انه بمنزلة تقدير الشرط لا تقدير الشرط حقيقة لانه قصد ابطال الاول فلم يعلق الثاني بواسطته ولم يعمل ابطاله فتقع الثلاث بخلاف الواو فتامل قوله ويختلف يعني ان ما ذكر من ان المتكلم لا يملك الابطال وان قصده بكلمة بل يختلف في الاخبار فانه يملك فيه الابطال كما عرف

في قوله له علي درهم بل درهمان اذ بذين يحكم

يعني اذا قال له علي درهم بل درهمان يلزمه درهمان لان الاخبار يحتمل التدارك بكلمة بل وقد يراد به نفي انفراده عرفا لا ابطاله اصلا نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء اذ لا يحتمل التدارك فظهر الفرق

بن ملك

وبطل

وبطل قياس زفر الاقرار على الانشاء قال ابن نجيم رحمه الله تعالى انه ليس المراد انه في الاقرار يلزمه ما بعد بل فقط وانما المسئلة على وجهين احدهما ان يكون جنس المال متحدًا والثاني ان يكون مختلفًا فان كان متحدًا فانه يلزمه افضل المالين سوآء كان ما بعد بل هو الافضل او ما قبلها وسوآء كان الفضل في الذات او في الصفة فقال في المبسوط اذا قال لفلان علي الف درهم لا بل خمسماية فعليه الالف وكذا لو قال خمسماية بل الف ولو قال عشرة دراهم بيض لا بل سود او قال سود لا بل بيض او قال جيدة لا بل ردية او ردية لا بل جيدة فعليه افضلهما وان كان مختلفا فعليه المالان فلو قال له درهم بل دينار لزمه درهم ودينار ولو قال له علي كر حنطة لا بل كر شعير لزمه الكران واما في المحدود ففي غاية البيان لو قال لآخر يا زاني فقال لا بل انت حدا واما في السرقة ففي العدة لو قال سرقت من فلان ماية درهم لا بل عشرة دنانير يقطع في عشرة دنانير ويضمن المائة اذا ادعى المقر له المالين

بلغ مقابلة

ولفظ لكن فهو لاستدراك ازالة لوهم الاشتراك
وانما يكون بعد ما نفي اذ بين مفردين كانت فاعطف

اي كلمة لكن للاستدراك وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بنا على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدًا جاءك دون عمرو وبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة الثاني للاول فهي وبل اشتركا في الحكم للثاني لكن الفرق بينهما من وجهين احدهما ان لكن اخص استعمالا من بل لانهما مشتركان في انهما يجيئان بعد النفي والاثبات اذا كانا لعطف الجملة على الجملة ويفترقان في ان لكن لا تجيء بعد النفي بخلاف بل اذا كانا لعطف المفرد على المفرد فقول صاحب المنار ان لكن انما تجيء بعد النفي خاصة مختص بما اذا عطف بها مفرد على مفرد كما اشرنا اليه وثانيهما ان موجب الاستدراك بلكن اثبات ما بعده فاما نفي الاول فهو ثابت بدليله بخلاف بل فانها قد تجيء لنفي الاول واثبات الثاني كما في تدارك الغلط ولكن المشددة الناصبة للاسم الرافعة للخبر بمعنى المخففة ولذا لم يفرقوا في التمثيل بينهما وقوله فاعطف اي حيث كانت للعطف فاعطف بها عند اتساق الكلام كما قال

بها وليس العطف كيف ما اتفق بل عند ما الكلام نظمًا اتسق

والمراد من اتساق الكلام انتظامه من وسق الشيء اذا جمعه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلًا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله فاذا فات واحد منهما لم يصح الاستدراك فيكون الكلام مستأنفا كما اشار

وحيث لم يكن فذا مستأنف وذاك كالمولى اذا ما يعرف
نكاح ذات رقة وقد صدر بالالف منها حيث ناله خبر
فقال ما نكاحها اجيز لكن بالفين فلا يجوز
ذاك النكاح فهو فسخ يبطل وذا لكن فيه حتما يجعل
للابتداء فهو حقا قد اتى بنفي وفعل عينه قد اثبتا

يعني حيث لم يكن للكلام اتساق كان الكلام مستأنفا كقول المولى الذي نكحت امته آخر من غير اذنه بالف وذلك عند بلوغ خبر نكاحها لا اجيز النكاح لكن اجيزه بالفين فان هذا الكلام من المولى فسخ للنكاح من اصله فلا يجوز اصلا وكانت كلمة لكن فيه للابتداء بكلام مستأنف غير معطوف على ما قبله لعدم الاتساق لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بالف او الفين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بالف لكن اجيزه بالفين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل صح بذلك في جامع قاضي خان وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع

الي القيد بمعنى انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل ربما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح بالف فاذا بطل لم يبق شيء حتى ينعقد بالفين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطال الاصل كذا في التلويح وفيه رد على من قال بعدم الاتساق فيما اذا قال المولى لا اجيز النكاح بالف لكن اجيزه بالفين كما جنح اليه في الكشف لكن لي ههنا نظر فان ما ذهب اليه في التلويح من ان قول المولى لا اجيز النكاح نفي للنكاح من اصله وقوله لكن اجيزه بكذا اثبات له بقيد ولا معنى له انما يستقيم ان لو كانت اللام في النكاح للحقيقة و الاشارة الي نفس المسمى وكذا الاضافة لو قال لا اجيز نكاحها واما اذا كانت للعهد اي النكاح المذكور وهو المتبادر من قوله ذلك عند بلوغ خبر نكاحها بالف مثلا ومن قوله لكن اجيزه بالفين فلا وح فالمراد نفي اجازة النكاح بالف وهو نكاح مقيد فينصب النفي الى القيد كما لو صرح به صونا للكلام عن الالغا على تقدير التدارك اذ لو حمل على نفي اجازة اصل النكاح لم يكن للتدارك معنى ولغا الكلام وكان مثل قول القائل ما جاءني زيد لكن جاءني قايما وصون الكلام عن الالغا ولو بوجه بعيد خير من الغائه فما بالك بالوجه المتبادر الا ترى الي ما قالوا في هذا المقام ايضا من انه لو كان بيد رجل عبد فاقر به لزيد فقال زيد ما كان لي قط لكنه لعمرو من انه ان فصل قوله لكنه لعمرو كان النفي تكذيبا للمقر وردا للاقرار جزما وكان قوله لكنه لعمرو كلام مستانف مفصول متضمن لاقراره بمال الغير لغير آخر وان وصله كان الظاهر التكذيب ورد الاقرار ايضا لكنه يحتمل المجاز على معنى انه كان مدة في تصرف المقر له والآن قد وهبه المقر له لعمرو فكانه لم يكن له قط كالمجاز في قوله له علي الف درهم وديعة فيكون مفارقة نقل الملك وتحويله من المقر له الاول الي الثاني فيكون قبولا للاقرار المقر صونا للكلام عن الالغا فانه لو حمل على نفي الملك عن نفسه من الاصل حقيقة كان اقرار المقر له الاول للثاني اقرارا من غير مالك فلا يصح كما هو قول زفر رحمه الله تعالى قال في شرح البديع وتصحيح الكلام وان كان بوجه بعيد اولى من الغائه فارتكب المجاز في قوله ما كان لي قط لهذا الغرض وذهب صاحب التوضيح الي الحقيقة فيه وان الظاهر فيه تكذيب الاقرار كما ذكرنا لكن يحتمل ان يريد انه وان كان في يدي زمانا واشتهر انه ملكي لكن لم يكن ملكا لي قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من كلامه اعني التكذيب فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا كما هو حكم بيان التغيير ورجحه في التلويح على ما ذكروا من المجاز اذ لا قرينة عليه فعلى ما ذكر في التوضيح يكون النفي على حقيقته وليس فيه تحويل الملك من المقر له الاول الي الثاني فمن خلط من شراح المنار التوجيه الاول بالثاني فقد تسامح

المحقق التفتازاني

ابن ملك

واو لواحد الشيئين فقول ذا او ذا من الاثنين
حر يكون مثل انا اتيتما بقوله الذين فرد منكما

يعني ان كلمة او موضوعة لاحد الامرين فان كانا مفردين افادت ثبوت الحكم لاحدهما نحو جاء زيد او عمرو وثبوت الحكم باحدهما نحو جاء زيد قايم او قاعد وان كانا جملتين افادت ثبوت مضمون احديهما وليس الشك في الاخبار معناها الموضوع له وانما يثبت بمحل الكلام لان المخبر بقوله جاء زيد وعمرو انما اخبر عن وقوع الفعل من احدهما لا بعينه فحصل من ذلك الشك وكذلك ليس التخيير والاباحة في الانشاآت هو معناها الموضوع له وانما هي فيها لاحد الامرين وجواز الجمع وامتناعه بحسب محل الكلام ودلالة القراين هذا ما عليه المحققون ثم فرع على كون او لاحد الشيئين ان ذا العبدين اذا قال هذا او هذا حر كان هذا القول منه مثلما اذا قال لعبديه احد كما حر

بلغ مقابله

وان يكون ذا انشاء يحتمل الاخبار لامر يء
فاوجب التخيير لكن يحتمل من ذلك البيان من هذا جعل

لانه اذا انشأ فكانه اراد ان يوقع العتق في الحال انشاء
حتى ايقع المولى العتق في واحد منهما ع

من وجه انشا كذا اظهارًا　　من وجه اذ يجوز ذا اعتبارًا

يعني ان هذا الكلام وهو قوله لعبديه احدكما حر كما هو مضمون قوله هذا او هذا حر انشاء لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة فكان محتملا للاخبار باصل وضعه بان يكون اخبارا عن حرية سابقة ولذا لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد فاوجب التخيير نظرا لا يحتمل البيان من جهة ان اصل الكلام كان محتملا للاخبار فاحتمل هذا ان يكون بيانا اي اظهارا لما هو الواقع حتى لا يكون للمولى ان يعين غير من قصده اولا فجعل البيان انشاء من وجه حتى تشترط صلاحية المحل حينئذ فلا يصح بيانه في الميت او الخارج من ملكه بل يتعين الحي والباقي على ملكه وجعل اظهارا من وجه فيجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاآت بخلاف الاخبار كما لو اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان فانه يجوز اعتبار ذلك في الشرع عملا بالشبهين كما لو كان تحته حرة وامة قد دخل بهما فقال احداكما طالق ثنتين ثم اعتقت الامة ثم مرض الزوج وبين الطلاق في المعتقة فانها تحرم حرمة غليظة ويصير الزوج فارا حتى ترث فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان التهمة لان حقها تعلق بما له في مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقها ولذلك نظائر ذكرها في التحقيق ،، ،،

وصح ان تدخل في الوكاله　　وفي المبيع لم يجز بجاله
كذاك لا يصح في الايجار　　الا اذا يعلم ذو الخيار
وما به خيار اثنان　　او الثلاث صح في استحسان

اي يصح التوكيل اذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت هذا او هذا بالبيع وايهما تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بيعه بعد ذلك وان عاد الى ملك الموكل كما في التلويح ولا يمتنع اجتماعهما لانه رضي برأيهما بخلاف قوله بع هذا او هذا حيث يصح ويمتنع الجمع وما في البزازية من انه لو قال وكلت هذا او هذا يبيعه فهو باطل مخالف لما عليه الاصوليون واما اذا دخلت في المبيع كما قال بعتك هذا او هذا فلا يجوز البيع بجالة وكذا الاجارة كما اذا قال آجرتك هذا او هذا فان كلا منهما غير صحيح للجهالة وهي مفسدة للبيع والاجارة الا اذا كان من له الخيار معلوما وكان الذي فيه الخيار اثنين او ثلاثة فانه يصح استحسانا خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله تعالى وقد بين ذلك في الفروع

ومثله لديهما في المهر　　ان صحة التخيير فيه تجري
وحيث لا فالحكم بالاقل　　وعنده وجوب مهر مثل

اي مثل ما ذكرنا من صحة الوكالة المهر عندهما ان صح التخيير فاذا تزوجها على الف حالة او الف موجلة او على هذا الجنس من المال او هذا الجنس صح ذلك وكان الخيار للزوج وحيث لا يصح التخيير بان لم يكن مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف الموجلة يحكم بوجوب الاقل وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يجب مهر المثل لبطلان التسمية لانها جهالة لا حاجة الى تحملها مع وجود الموجب الاصلي وهو مهر المثل ثم عنده انما يحكم مهر المثل اذا كانا مختلفي القيمة فان كان مهر مثلها مثل اخسهما او اقل فلها الاخس وان كان مثل اعلاهما او اكثر فلها الاعلى وان كان بينهما فلها مهر المثل فوجوب مهر المثل عنده اذا كان بينهما وانما اطلق ههنا تبعا لما في المنار اعتمادا على ما هو المشهور في كتب الفروع

وعندنا التخيير في الكفارة　　كما اتى بالنص في العبارة

فواحد الاشياء لاسواه محتم والبعض لا يرضاه

يعني ان التخيير ثابت في الكفارة عندنا عملا بكلمة او في قوله سبحانه فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فانه انشاء لانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد هذه الاشياء فالواجب احدها والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع الجمع في التخيير ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وح اذ كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لان المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة كما في التلويح وقوله والبعض الخ اشارة الى العراقيين والمعتزلة فانهم حكموا بوجوب جميع خصال الكفارة وسقوطه بالاتيان بالبعض ظنا منهم ان صحة التكليف تنافي التخيير وهو قول منهم بلا موجب لان صحة التكليف بامكان الامتثال وهو ثابت بفعل احدها

وفوقه في الذكر ويصلبوا عطفا على يقطعوا مرتب

او وكل معناه بل يصلبوا || اذ بقتل النفس كانوا اغضبوا
مع اخذهم للمال بل يقطع || ايديهم وارجل ان يقنعوا
بالمال بل ينفوا اذا ما خوفوا || طريقنا وذا الاصل يعرفوا
ومالك يقول بالتخيير || اي للامام واحد الامور

يعني ان قوله سبحانه في الذكر الحكيم انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا الاية مرتب ترتيب الاجزية على مقادير الجنايات كما تقول المرتب سائل عن حدود الكبائر هي الرجم او الجلد او القطع فيفهم من هذا الترتيب دون التخيير والاية صريحة في ان المذكور جزاء المحاربة والمحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف او اخذ مال او قتل او قتل مع اخذ مال وهذه الانواع تتفاوت في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في التغليظ فلا تكون كلمة او للتخيير بمعنى ان الامام يختار اي نوع كان من انواع الجزاء في مقابلة اي نوع كان من انواع هذه الجنايات كما يقول مالك رحمة الله عليه فانه يلزم انه يجوز ان يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية وبغليظها عند اخفها وذلك خلاف المعهود من الشرع اذ جزاء سيئة سيئة مثلها فكانت كلمة او هنا كبل في الانتقال من ضرب الى آخر وهذا مبني على اصل معروف وهو ان الجملة اذا قوبلت بجملة انصرف البعض الى البعض حسبما يقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والقتل واخذ المال جزاؤه القتل او الصلب واخذ المال بدون قتل جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا برده على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي قال في التلويح والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه جزاء ما صدر منه فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على من يريد الاسلام قلت معناه يريدون تعليم احكام الاسلام بعد ان اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وابو حنيفة رحمه الله تعالى قال ان من قتل واخذ المال صلب فحمله على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيه للامام الخيار بين اربعة امور القطع

ثم القطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع الماره فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وعندهما يتعين الصلب على الظاهر كما في التهذيب انتهى

وان يقل لعبده وبجمل ذا حر اوهذا فقوله بطل
لديهما فاولفرد منهما وما محل العتق ما قدعما

يعني ان قال لعبده ودابته بجمله مثلا هذا حر او هذا بطل قوله فلا يثبت به شيء عندهما لان اولاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة ليس محل العتق وانما محله الواحد المعين الذي هو العبد قال في التلويح وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما صدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية

وعنده كذاك لكن امكنا بنفس ذا الكلام ان يعينا
اذ يمكن التعيين للمرام وانه محتمل الكلام
كصورة العبدين اذ هنا العمل اولى من الاهدار في ذا محتمل
حيثما كلامه قد تعذرا حقيقة مجازه تقررا

اي عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان او لاحد الشيئين لكن يمكن التعيين اذ التعيين من محتملات الكلام كما لو قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار وحيثما تعذر حقيقة كلامه وهو الفرد الاعم تقرر المجاز وهو الفرد المعين

لكنما المجاز مثلما سلف لديهما في الحكم لا القول الخلف

يعني انهما انما ابطلا هذا القول وجعلاه لغوا بناء على اصلهما السابق من ان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم لا القول فحيث استحال الحكم لاستحالة وقوع العتق في الواحد الاعم يبطل المجاز كما تقدم في عبده الاكبر سنا وانما قيد بكلمة او لانه لو قال لعبده ودابته احدكما حر عتق العبد بالاجماع لان قوله او هذا تخيير لوقوع او في الانشا وقوله احدكما حر ايقاع فانما يقع على من يقبل العتق فاما التخيير فيصح بين من يقبل العتق وبين من لا يقبله كذا في شرح التحرير

وللعموم او تكون ان قصد معنى اباحة كذا اذا ترد
في موضع النفي كلا اكلم هذاك او هذا فاذ يكلم
فردا من الاثنين شرعا يحنث وللحنث اذا اياهما يحدث
بمرة فقط ولا اكلم الافلانا او فلانا يحكم
فيه بان لا حنث حيث كلما في ذي المقام كل فرد منهما

قد تقدم ان او لاحد الشيئين فهي لا تخرج عن مدلولها اذا كانت في مقام الاباحة او التخيير لان جواز الجمع في الاباحة وامتناعه في التخيير انما هو بدلالة الحال ومعونة القراين كما في التلويح وكذلك اذا كانت في سياق النفي فهي حقيقة ايضا لاحد الشيئين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يكون الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى لا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وهذا كما قال القاضي ان كلمة او في جميع الامثلة موجبة كانت او منفية لاحد الشيئين او الاشياء ثم معنى الوحدة في غير الموجب يفيد العموم فلم تخرج او مع القطع بالجمع في الانتهاء نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا عن معنى الوحدة التي هو موضوعه له انتهى وحيث افادت العموم في النفي فاذا قال لا اكلم هذا او هذا يحنث اذا كلم احدهما اياكان للعموم ويحنث و

اذا كلمهما حنثاً واحداً فقط كما لو كان بالواو لانه لا يكون بمنزلة يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله عز وجل ولم يوجد الا هتك واحد هذا واورد على قولهم ان معنى لا اكلم هذا او هذا لا اكلم احدهما ما يشعر بالفرق من مسئلة الجامع الكبير من انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا فبمضي المدة تبين احديهما والخيار له واجاب في التلويح بان القياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بنفي مفرد لانه العموم وكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في الاباحة فالاولى ان يفسر باحد منكر غير مضاف وقوله ولا اكلم الا فلانا او فلانا مثال لورود او في مقام الاباحة فانه لو قال ذلك كان له ان يكلمهما لعدم امتناع الجمع اذ الاستثناء من الحظر اباحة فلا يحنث اذا كلمهما كما لو اتى بالواو

فاو كواو العطف ليست عينها ... فالفرق باد بين او وبينها

يعني ان او في صورتي النفي والاباحة كواو العطف لانها تفيد العموم فتوجب الجمع وليست عينها لظهور الفرق بينها وبينها فانه لو قال لا اكلم هذا وهذا لم يحنث بكلام احدهما قال في التوضيح الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم ودلالته ان لا يكون للاجتماع تاثير في النفي وحاصله انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم وتعقبه في التلويح بانه ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع واختار ان الضابط انه اذا قامت قرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس انتهى

وتارة على المجاز يوتى ... باو كالا ان ومثل حتى
ذا ان يكن للغاية احتمال ... ولم يكن لعطفها مجال

يعني قد تاتي كلمة او مجازا لمعنى الا ان او لمعنى حتى اذا كان لمعنى الغاية احتمال في الكلام ولم يكن للعطف بها مجال وذلك اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويوجد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها نحو لالزمنك او تعطيني حقي اذ ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني فصار داو مستعارا لحتى لمناسبة ان كلمة او لاحد الشيئين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى ان لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او الا ان لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف لان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثاني فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فحنث بدخول احد الدارين ايهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمروا وقد مثل لاو هذه بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم الاية اي ليس لك من الامر في عذابهم واستيصالهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض

والمعنى

والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم كذا في التلويح

وان للغاية وضع حتى مثل الى لكن بها قد يؤتى
للعطف مع هذا فجا سمعا اسنت الفصال حتى القرعى

يعني ان وضع كلمة حتى للغاية مثل الى فتدل على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كاكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كقوله سبحانه هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها و فرقوا بينها وبين الى من اوجه الاول اشتراط ان يكون ما بعدها شيئا ينتهي به المذكور او عنده بخلاف الى فامتنع نمت البارحة حتى نصف الليل وصح الى نصف الليل والثاني ان حتى لا تدخل على مضمر فلا يقال حتاه بخلاف اليه الثالث انها لا تقع بعد من لابتداء الغاية فلا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة بخلاف الى وقد تستعمل حتى للعطف مع هذا اي مع معنى الغاية فيجب ان يكون ما بعدها من اجزاء المعطوف عليه افضلها نحو مات الناس حتى الانبياء او ادونها كقولهم استنت الفصال حتى القرعى والفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي له بثر بيض ودواؤه الملح وهو ادون فان القريع لا يتوقع منه الاستنان لضعفه وهو مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ويجب ان يدخل ما بعدها فيما قبلها اتفاقا فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم دون الوجود نفسه نحو مات كل اب حتى آدم ومات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في صورة النصب نحو اكلت السمكة حتى رأسها فان خفضت فهي الجارة وان رفعت فهي ابتدائية والخبر محذوف اي ماكول

وفي دخوله على الافعال مثل الى معنى على منوال

يعني ان حتى اذا دخلت على الافعال كانت في المعنى للغاية مثل الى على منوال واحد نحو قوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا وجعلهم اياها داخلة على الافعال نظرا الى الظاهر والا فهي داخلة في الحقيقة على الاسم لان الفعل بعدها منصوب بان مضمر كما في التلويح

وتارة يكون صدر جمله وغاية لما يكون قبله

اي تارة يكون حتى صدر جملة وغاية لما يكون قبلها فيكون ابتدائية اي داخلة على جملة مستأنفة لا محل لها سواء دخلت على فعل مضارع كما في قراءة نافع حتى يقول الرسول بالرفع او ماض نحو قوله تعالى حتى عفوا وقالوا الرضي ولا نعني بالابتدائية ان يقدر بعدها مبتدأ فان ذلك لا يطرد في نحو قوله تعالى حتى يقول الرسول بالرفع

والصدر ان يمتد والنهايه في آخر القول دليل غايه
فحيث لا كلام كي تعدم فللمجازاة بذاك قصد

الاصل في كلمة حتى ان يكون للغاية فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح له منتهى له وحيث لا ذلك بان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء وكان الصدر صالحا لان يكون سببا لما بعدها كانت حتى بمعنى لام كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء و مسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت كي ادخل الجنة فان اريد احداث الاسلام فهو غير ممتد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام

لايكون صح

ح اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود المسبب كما ينتهي بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة كذا في التلويح واجيب عن هذا بان المراد المناسبة في الجملة وان المراد بانتهاء الفعل الذي هو السبب انتهاء كونه سببا ولا ريب في انتهائه عند وجود المسبب والا كان تحصيلا

وحيث لم يكن لذا اعتبار　　فذا لمحض العطف يستعار

يعني اذا تعذر كونها بمعنى لام كي ولم يمكن اعتباره بان لم يكن الاول سببا للثاني كانت مستعارة لمحض العطف من غير اعتبار الغاية وهذا المعنى وان لم يذكره ائمة اللغة بل صرحوا بامتناع جاء زيد حتى عمرو الا ان الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة من الغاية والتعقيب لكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في اطراد المجاز الي السماع مع ان محمد ابن الحسن ممن يوخذ عنه اللغة وقد صرح بذلك وكفى بقوله سماعا كذا في التلويح

وفي الزيادات انت مسايل　　عليه مثل ما يقول القايل

على ما ذكر من المعاني الثلاثة اعني الغاية ومعنى المجازاة ومحض العطف انت مسايل في الزيادة وهي مثل ما يقول القايل

مهددا للغير ان لم اضرب　　حتى تصيح فانا خشي ورهب
ان لم اجز اليك حتى تطعما　　ان لم اجز اليك حتى اطعما

نطعم بضم حرف المضارعة من اطعم واطعم الثاني بالفتح من طعم ومسايل الزيادات ثلاثة الاولى قول القايل لغيره ان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر والثانية ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر والثالثة ان لم اتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر ولما لم يتيسر نقلها بشخصها لعدم مساعدة الوزن نقلناها بما يقرب من معناها فحتى في المسئلة الاولى بمعنى الغاية على الاصل فيتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الي الغاية وفي الثانية للسببية فلا يتوقف البر على وجود المسبب بل يحصل بمجرد الفعل ليتحقق الفعل الذي هو السبب وان لم يترتب عليه وجود المسبب وفي العطف شرط وجود الفعلين ليتحقق التشريك وانما كانت حتى في الاولى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الي الغاية المذكورة وفي الثانية للسببية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح انتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان والاتيان احسان بدني يصلح سببا بالاحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاتيان وفي الثالثة للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه وفيه بحث لان المذكور اولا ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم المجازاة والمكافات من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل على لفظ المبني للفاعل ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الي التغدي كذا في التلويح ثم كون حتى على تقدير العطف بمعنى فا العطف هو الذي ذهب اليه فخر الاسلام فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ بر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدي متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادة وشروحها ان الحكم كذلك ان نوي الفور والا فهي للترتيب مع التراخي وبدونه حتى لو اتى وتغدي متراخيا بر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق وفي الوقت الذي ذكره ان وقت وقوله اتغدى قيل بحذف الالف عطفا على المجزوم بلم حتى ينسحب النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي لفساد المعنى وقيل باثباتها لان المعنى وان كان على العطف كما ذكر الا ان الاستعارة لا يجب ان تؤثر في الاعراب

منها حروف الجر منها الباء	وليس في الصاقها امتراء

سميت حروف الجر لافضائها بالفعل او ما في معناه الى ما يليه او لانها تعمل الجر كحروف النصب والجزم فمن حروف الجر الباء ومعناها الالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله كما في التلويح فتقتضي ملصقا وملصقا به هو مدخولها والمقصود من الالصاق الملصق واما الملصق به فهو تبع بمنزلة الآلة فلذا فرع عليه بقوله

فتدخل الاثمان مثل ان	اشتري العبد بقدر كر
من جيد البر فالاستبدال	به يصح لا كذاك الحال
ان يشتري كرا بهذا العبد	اذ كان اسلاما بهذا العقد

اي لكون الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا به يكون تبعا بمنزلة الالة كانت داخلة على الاثمان فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل التوسل الى المقاصد بمنزلة الالات ولذا جاز البيع وان لم يملك المشتري الثمن ولا يجوز ان لم يملك المبيع فلو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من الحنطة الجيدة اي موصوفة ببيان النوع صح الاستبدال قبل القبض بالكر لانه بدخول الباء عليه صار كسائر الاثمان ووجب في الذمة بخلاف ما اذا اشترى كرا من الحنطة الجيدة بهذا العبد لانه يكون جعل الكر مبيعا حيث ادخل الباء على العبد والمبيع الذي لا يكون الا سلما تراعى فيه شرايط السلم فلا يجوز الاستبدال في الكر قبل قبضه ثم كون الصورة الاولى بيعا والثانيه سلما باعتبار وضع المسئلة فان المبيع في الاولى حاضر بخلاف الثمن بدلالة الاشارة في المبيع والتنكير في الثمن وفي الصورة الثانية بالعكس

ومثل ان اخبرت بالقدوم	مقيد بصدق ذا المفهوم
لا ان يقل بان خالدا قدم	فانما الاطلاق فيه منفهم

يعني اذا قال ان اخبرتني بقدوم خالد مثلا فعبدي حر يتقيد بالصدق فلو اخبره كاذبا لا يحنث لا اذا قال ان اخبرتني بان خالد قدم فانه لا يتقيد بالصدق فلو اخبره بقدومه صادقا او كاذبا حنث لان معنى الاول اي الصقت الاخبار بالقدوم او ان اخبرتني اخبارا ملصقا بالقدوم والصاقه بالقدوم لا يتصور قبل وجوده فلا يحنث بالاخبار كذبا لعدم الالصاق بفعل القدوم بخلاف الثاني لان قوله ان خالدا قدم خبر نفسه وهو المفعول الثاني للاخبار كانه قال ان اخبرتني قدومه فكان شرط الحنث نفس الخبر فيتناول الصدق والكذب كذا في التحقيق

وان يقل للعرس قول محنق	ان تخرجي الا باذني تطلقي
فالشرط كل مرة ان يأذنا	ولا كذا في قوله الا ان اذنا

يعني اذا قال لزوجته ان خرجت الا باذني فانت طالق يشترط تكرار الاذن في كل مرة وكذا لا تخرجي الا باذني لان المعنى الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي وفي موضع الشرط يعم فاذا خرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فكان من قبيل لا اكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل لما ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام وهذا بخلاف ما لو قال ان خرجت الا ان اذن لك فانه لا يشترط تكرار الاذن فاذا اذن لها مرة فخرجت ثم خرجت مرة اخرى بلا اذنه لم يحنث لانه استثنى الاذن من الخروج

بواسطته صح

في الذخيرة لان الكيل والموزون ما يكيل صح

خبر صح

بلغ مقابلة

والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة حقيقة الاستثناء فكان المعنى الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعًا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع واما وجوب الاذن في كل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله سبحانه ان ذلكم كان يؤذي النبي

والباء كالشرط دخولها على   مشية الله يكون مبطلا

يعني ان الباء اذا دخلت على مشية الله تعالى كانت في معنى الشرط مبطلة للحكم كما اذا قال لزوجته انت طالق بمشية الله حيث لا يقع الطلاق كما اذا وصل بقوله ان شاء الله وذلك لان الباء للالصاق الذي هو تعليق شيء بشيء وايصاله به والمشية من الفاظ التخيير فكانه قال طالق طلاقا ملصقا بمشية الله معلقا بها وهذا هو المراد بكون الباء كالشرط فهي مستعملة في معناها اعني الالصاق وهو في المال كالشرط لا انها بمعنى ان الشرطية حقيقة او مجازا كما ظن وانما لم يقع الطلاق لانه تعليق بما لم يعلم واما ما يقال من انه يمكن الوقوف على مشية الله الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله تعالى قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد فغير وارد بظهور ان معنى الاية كما هو المتبادر منها وما تشاؤن الا ان يشاء الله مشيئتكم لا وما تشاؤن شيئا الا ان يشاء الله حتى ليس فيها حجة على المعتزلة كما في الكشف فالمعلوم من مشية العبد الطلاق من مشية الله تعالى مشيته لا طلاقه

والشافعي قد ان الباء   في آية الوضوء لا امتراء
بعضية وقال مالك صله   والراجح الالصاق ذا الموضوع له

اي قال الشافعي رحمه الله تعالى ان الباء في آية الوضوء وهو قوله سبحانه وامسحوا برؤسكم للتبعيض كما نقله النووي رحمه الله تعالى في شرح المهذب فكانت الاية في حق المقدار مطلقة فالفرض مسح بعض من الراس اي بعض كان وقال مالك رحمه الله تعالى هي صلة اي زائدة لتاكيد تقدير الفعل كما في قوله سبحانه تنبت بالدهن وهذا وان كان مجازا بالزيادة الا انه احوط اذ فيه الخروج عن العهدة بيقين لكنما الراجح انها للالصاق اذ هو معناها الموضوع له وكون الباء للتبعيض لا يعرفه اهل اللغة حسبما قاله ابن جني والحمل على مجاز الزيادة فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة مع انها اذا كانت للالصاق كان التبعيض مستفادا من طريق آخر كما اشار اليه بقوله

فالمسح للمحل كلا يشمل   اذ آلة المسح بتلك تدخل
وان تلي المحل كان الآلة   مفعول ذاك الفعل لا محاله
وليس يقتضي هنا استيعابا   فالمقتضى يكون لا ارتيابا
الصاق آلة بذا المحل   لا كونه مستوعبا للكل

يعني اذا دخلت الباء على آلة المسح كما في مسحت الحائط بيدي كان الفعل متعديا بنفسه الى المحل فاقتضى استيعابه واذا دخلت على المحل كان الفعل متعديا بنفسه الى الآلة فاقتضى الصاق تلك الآلة بالمحل فلا يقتضي استيعاب المحل كما في الاية ولهذا قال جار الله المعنى الصقوا المسح بالراس وهذا يشمل الاستيعاب وغيره كما في التلويح وحاصله ان الاستيعاب ليس مقتضى الاية لا انها تقتضي عدمه فلا يراد ان الباء دخلت على المحل في آية التيمم مع ان الاستيعاب فيه فرض ولا حاجة الى ان دعوى ان الباء صلة في آية التيمم كما قيل ثم الاستيعاب في التيمم ثابت بالسنة المشهورة وهي قوله عليه الصلاة والسلام يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه والذراعين اسمان للمجموع فلو لم يحمل على الكل لزم ارادة البعض

مطلب الباء للالصاق والخلاف في آية الوضوء

بطريق

بطريق المجاز ولا قرينة عليه ومنهم من قال ان التيمم خلف عن الغسل وفيه الاستيعاب واعترض بان المسح على الخف خلف
عن غسل الرجل ولم يشترط فيه الاستيعاب واجيب بان المسح على الخف بدل لا خلف والفرق ان البدل مشروع مع امكان
المبدل منه وشرط المصير الى الخلف تعذر الاصل فكان البدل بمنزلة وظيفة مبتدأة شرعت للتخفيف فلم يراع فيه صفة
المبدل منه ثم الاية من قبيل المطلق عند الشافعي رحمه الله تعالى فالمعتبر عنده اقل ما ينطلق عليه اسم المسح وعندنا
مجملة اذ ليس المراد اي قدر كان لانه يحصل في ضمن غسل الوجه فلم يحتج الى امر جديد بقوله سبحانه وامسحوا برؤسكم
فتعين الاجمال وقد بينه الرسول عليه الصلوة والسلام بمسح ربع الرأس كما في حديث المغيرة من انه عليه الصلاة والسلام
توضا ومسح على ناصيته وانما يستشكل هنا بانه لم يثبت ان هذا كان اول وضوءه عليه الصلاة والسلام وح يلزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة ولو سلم الاولية فالتاخير لازم بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوءه عليه الصلوة
والسلام فجوابه انه قبل العلم بمقدار الفرض كان يمكن تادية الفرض في ضمن مسح الكل وما يقال ان المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان معناه ما لا يمكن العمل به صح
باعتبار خصوصه ومسح ربع الراس كان غير ممكن العمل به باعتبار ان الربع بخصوصه فرض وان امكن تحصيله في ضمن
الاستيعاب وانما لم نذكر ما ذكره صاحب المنار من ان المراد الصاق اكثر اليد وهو ثلاث اصابع كما صرح به في شرحه لانه
ضعيف رواية ودراية على ما ذكره في فتح القدير فانه بعد ان بين ان حديث المغيرة لا ينتهض حجة على الشافعي رحمه الله تعالى
لان المسح على الناصية لا يقتضي الاستيعاب لجواز كون ذكرها لدفع توهم انه مسح العود والقذال على انه روي عنه بلفظ
مسح بناصيته بالباء هو محل النزاع وان الاولى ان يستدل بما رواه ابو داود عن انس رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يتوضا وعليه عمامة قطرية فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه فانه ظاهر في استيعاب تمام المقدم وهو الربع وانه
لو جاز الاقل لفعله عليه الصلوة والسلام تعليما للجواز لكن قد يمنع هذا بان الجواز اذا كان مستفادا من غير
الفعل لم يحتج اليه وههنا كذلك نظرا الى ان الباء في الاية للتبعيض وهو يفيد جواز الاقل قال ما حاصله
ان الباء للالصاق وهو معنى مجمع عليه بخلاف التبعيض فان محققي العربية يمنعون كونه معنى للباء بخلافه
في ضمن الالصاق فان الصاق الالة بالراس لا يستوعبه فاذا الصق ولم يستوعب فقد خرج عن العهدة بذلك البعض
لا لانه مراد بالباء وح يتعين الربع لان اليد انما يستوعب قدره غالبا فلزم وامّا رواية جواز قدر الثلاث الاصابع
وان صححها بعض المشايخ نظرا الى ان الواجب الصاق اليد والاصابع اصلها والثلاث اكثرها وللاكثر حكم
الكل وهو المذكور في الاصل لكن يحمل على انه قول محمد لما ذكر الكرخي والطحاوي عن اصحابنا انه مقدار الناصية و
لان هذا من قبيل المقدار الشرعي بواسطة تعدي الفعل الى تمام اليد فانه به يتقدر قدرها من الراس
انتهى وعلى هذا فلا اجمال في الاية وهو خلاف ما ذكر في الهداية

اما على فتلك للالزام ۞ فان يقل على با لتمام
الف فذا للدين لا اذ يوصل ۞ وديعة لكنها اذ تدخل
محض المعاوضات مثل الباء ۞ في قولهم حقا بلا امتراء
كذا الطلاق في الذي قد قالا ۞ وعنده للشرط لا محالا

كلمة على وضعت للاستعلا ومنه فلان علينا امير لان له علوا وارتفاعا وزيد على السطح لتعليه
عليه ومنه على فلان دين لان الدين يستعلي من يلزمه ولذا يقال ركبه الدين وهذا معنى قولهم على للالزام في
قول القايل له علي الف لانها لما كانت موضوعة للاستعلاء والاستعلاء ههنا في اللزوم كانت في مثل هذا الموضع
للايجاب والالزام باعتبار اصل الوضع فكان مطلق هذا الكلام محمولا على الدين لان الاستعلاء فيه الا اذا
يوصل به قول وديعة لان على يحتمل الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة كذا

في التحقيق وقوله لكنها الخ يعني اذا دخلت على المعاوضات المحضة وهي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح كبعت هذا على الف درهم واحمله على الف درهم وتزوجتك على الف كانت بمعنى الباء مجازاً لان اللزوم يناسب الالصاق ولايكون بمعنى الشرط لان هذه المعاوضات لاتقبل الخطر وهو التردد بين الامرين وكذا اذا استعملت في الطلاق فانها يكون بمعنى الباء عندهما لان الطلاق على مال معاوضة من جانبها حتى كان لها الرجوع قبله وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى للشرط لان كونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط فلو قالت طلقني ثلاثاً على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ويكون الطلاق بائناً وعنده لايجب شيء ويكون الطلاق رجعياً وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا بمقابلة كل جزء من ذاك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة لانه لو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط كما في التلويح

وان للتبعيض من فان يقل ... من شئت من عبيدنا يا ذا الرجل
اعتاقه فاعتقه كلا اعتقا ... لديه الا واحداً لا مطلقا

كون من للتبعيض هو الذي ذكره جمع من الفقهاء واختاره فخر الاسلام لكثرة استعمالها فيه حتى جعلوها اصيلا فيه دخيلا في غيره وذهب المحققون من النحاة الى انها لابتداء الغاية وان ماسواه من معانيها راجع اليه وقيل انها مشتركة بين المعنيين فمن فروع التبعيض ما لو قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه كان له ان يعتقهم الا واحداً عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عملا بكلمة العموم و التبعيض وعندهما له عتق الجميع حملا لكلمة من على البيان كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقد تقدم الكلام في بحث العام

ولانتهاء غاية كانت الى ... وفي المغيا غاية لن يدخلا
اذا ان يقم بنفسها وحيث لا ... فالصدر ان كان لها تناولا
كانت لاخراج الذي وراءها ... وكان ذا الاخراج انتهاءها
فههنا دخولها في السابق ... مفهركاليد والمرافق
وحيث لا او شك في ذا الامر ... كانت اذن لمد حكم الصدر
اعني لمد حكمه اليها ... ولم يكن منسحبا عليها
وان كالليل للصيام ... فيما حكاه النص بالاتمام

يعني ان الى لانتهاء الغاية والغاية جنس له فردان احدهما الابتداء والثاني الانتهاء واضافتهما اليها في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهائها من اضافة الفرد الى الجنس لا الجزء الى الكل ليلزم انقسام الغاية ويؤيده ما ذكروا في مسئلة قوله له علي من درهم الى عشرة هل تدخل الغايتان اولا كذا ذكره بعض المحققين ثم الضابط في دخول الغاية في المغيا وعدمه على ما في المنار ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها بان كانت غاية قبل التكلم بكلمة الى فهي لاتكون داخلة في المغيا لان الحد لايدخل في المحدود فلو قال لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط لايدخل الحائطان في الاقرار وان لم يكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فيبقى موضع الغاية داخلاً كالمرافق لان الايدي عند الاطلاق تتناول الجارحة

الى الابط وان لم يتناولها الصدر او كان في التناول شك كان ذكر الغاية لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل والصوم اذ الصوم مطلق الامساك ولو ساعة بدليل مسئلة الحلف ولذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى في الغاية في الخيار انها تدخل لان مطلقه يقتضي التابيد وكذلك في الاجال المضروبة وفي الايمان في رواية الحسن عنه فلو قال لا اكلم فلانا الى رمضان وبعت منك هذا العبد بالف الى شهر رمضان تدخل الغاية لان صدر الكلام تناولها وما فوقها اذ لا اكلم فلانا يتناول العمر فكان ذكرها لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية لا تدخل لان في تاخير المطالبة في موضع الغاية وحرمة الكلام ووجوب الكفارة في موضع الغاية شكا فلا تدخل وفي قوله لفلان علي من درهم الى عشرة وانت طالق من واحدة الى ثلاث لا تدخل الغاية الثانية عنده لان مطلق الكلام لا يتناولها وفي دخولها شك وانما دخلت الاولى ضرورة ان الثانية داخلة ولا يكون ثانية قبل وجود الاولى ووجودها بدخولها وقالا تدخل الغايتان لان هذه الغاية لا تقوم بنفسها ولا تكون غاية ما لم تكن موجودة ووجود العاشر بوجوبه ووجود الثالث بوقوعه فدخل العاشر والثالث كذا في شرح المنار للمصنف وفخر الاسلام جعل الليل مما يقوم بنفسه على خلاف ما في المنار قال في البديع وكان الخلاف راجع الى تفسير قيامها بنفسها فمن فسره بكونها غاية قبل التكلم نحو بعت من هذا الجدار الى هذا الجدار اراد بكونها غاية قبل التكلم انها غاية بذاتها لا بجعلها غاية لكلمة الى ولا شك ان الليل ليس غاية قائمة بنفسها ومن فسرها بكونها غير مفتقرة في وجودها الى المعنى موجودة قبل التكلم فالليل غاية تقوم بنفسها عنده انتهى وبهذا عرفت ان من فسر من شراح المنار الغاية القائمة تقوم بنفسها عنده انتهى وبهذا عرفت بنفسها بالغاية التي تكون موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا قايلا ان قوله غير مفتقرة الخ احتراز عن الليل فانه يفتقر في الاستحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار فقد تساهل ومجرد افتقاره في التسمية الى زوال النهار لا يخرجه من ان يكون قايما بنفسه لظهور انه موجود قبل التكلم غير مفتقر في وجوده الى المغيا هذا وفي جامع الفصولين ما يشعر باضطراب كلامهم في هذا المقام والاعدل ما في التحقيق نقلا عن الكشاف من ان الى تفيد معنى الغاية مطلقا واما دخول الغاية وخروجها فامر زايد يدور مع الدليل وان مما لا دليل فيه على احد الامرين قوله تعالى الى المرافق والى الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها واخذ زفر وداود بالمتيقن فلم يدخلاها انتهى

وفي بالاتفاق حرف ظرف	لكنما الخلاف حين الحذف
كانت طالق غدا فعد دي	وحين اثبات كنحو في غد
فيهما على السواء حققا	لكنما الامام حقا فرقا
فيما اذا لاخر النهار	ينوي فكل كان ذا اعتبار

يعني ان في للظرف بان تشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز والصوم في يوم الخميس او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده وكونها للظرف لا خلاف فيه لكنهم اختلفوا في حذفها واثباتها مثل انت طالق غدا وفي غد فعندهما لا فرق لان غدا معناه في غد حذف حرف الظرف اختصارا فاذا قال انت طالق غدا او في غد ونوى آخر النهار لا يصدق قضاء ويصدق ديانة فيهما وفرق ابو حنيفة رحمه الله تعالى فيما اذا نوى آخر النهار فقال يصدق قضاء وديانة مع اثباتها وديانة فقط مع حذفها لان الظرف حينئذ يصير بمنزلة المفعول حيث انتصب بالفعل بلا واسطة فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به

يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الابد ليل فكذا هنا اقتضى استيعاب الغد اعني كونها موصوفة بالطلاق في جميع اجزاء الغد فلا بد ان يكون واقعاً في اوله ليستوعب الجميع فاذا نوى آخر النهار فقد نوى غير ظاهر كلامه الي ما هو تحقيق عليه فلا يصدق قضاء ويصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم واليه ولاية التعيين كما لو طلق احدي نسائه فكانت نيته آخر النهار تعييناً لما ابهمه لا تغييراً للحقيقة فيصدق قضاء وديانة بخلاف ما اذا لم ينو شيئاً حيث يكون الوقوع في الجزء الاول للسبق وعدم المزاحم يوضح الفرق انه لو قال ان صمت الدهر فكذا كان واقعاً على الابد فانما يحنث بصوم جميع العمر بخلاف ان صمت في الدهر حيث يحنث بصوم ساعة حتى لو نوى الصوم الي الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث قال بعض المحققين وعليه قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصره الله تعالي اياهم في الآخرة مستوعبة لجميع الاوقات بخلاف الدنيا لانها دار ابتلاء

وان يضيفه الي المكان ۰ كطالق في هذه العمران ۰۰
للحال كان ما خلا ان يضمر ۰ فعلا فكالشرط هنا تقررا

يعني اذا اضافه الي المكان مثل انت طالق في هذه العمران او في مكة كان الطلاق واقعاً في الحال حيثما تكون لان المكان لا يصلح ظرفاً للطلاق قال القاآني والفقه فيه ان المكان في مثل قوله انت طالق في مكة موجود في الحال فيكون التعليق به تنجيزاً بخلاف الزمان لانه معدوم فالتعليق به تعليق انتهى وقوله ما خلا ان يضمر يعني انه انما يقع للحال اذا لم يضمر الفعل يعني المصدر واما اذا اضمر الفعل مثل ان يريد بقوله في مكة في دخولك مكة فانه يكون تعليقاً كالشرط وفي قوله كالشرط اشارة الي انه لا يكون شرطاً محضاً حتى يقع الطلاق بعده بل معه ولهذا لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما اذا قال مع نكاحك بخلاف الشرط في نحو ان تزوجتك فانت طالق

واذ مع مدلولها المقارنه ۰ وقبل للتقديم كانت كاينه

يعني ان كلمة مع لزمان مقارن لما اضيفت اليه وسكون عينها لغة لا ضرورة كما في المغني وقد تاتي بمعنى عند وعليه ما في البزازية ليس ما مع فلان شيء فهو على الامانات لا على الدين وكلمة قبل للتقديم لزمان متقدم على ما اضيفت اليه فلو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده ولو قال قبيل غروب الشمس فانها لا تطلق الا قريب الغروب ذكره الهندي

وبعد تاخير وفي الطلاق ۰ ضد لحكم قبل بالاطلاق
كل اذا ما بالضمير يتصل ۰ وصفا لما يكون بعده جعل
وحيث لا اتصال فهو وصف ۰ لما يكون قبل ليس خلف

اي كلمة بعد للتاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل وكل منهما ان قيد بالضمير كان صفة لما بعده وان لم يقيد كان صفة لما قبله تقول جاء زيد قبل عمرو فالسبق لزيد وجاء زيد قبله عمرو والسبق لعمرو فلو قال لغير المدخولة انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لفوات المحلية للمتاخرة ولو قال قبلها واحدة يقع ثنتان لانه لما وصف الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما لو قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق فجعل ايقاعا في الحال لان قد الاسناد فثبت فجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الي ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع

بلغ مقابلة

في الحال

في الحال دون الاسناد فثبت تصحيحًا لكلامه وحكم بعد ضدّ قبل فيما لو قال بعد واحدة او بعدها واحدة وهو ظاهر وهذا في غير المدخولة واما في المدخولة فيقع الجميع لانها لا تبين بالاول كذا في التلويح واستشكل بان هذا انما يتم لو اقتضت كلمة قبل وجود ما بعدها وليس كذلك لقوله تعالى قبل ان تنفد كلمات ربي وقوله سبحانه من قبل ان يتماسا ولذا لو قال انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال وان لم يوجد منها الدخول بعد ولهذا نقل بعضهم عن المبسوط والكشف فيما اذا قال له علي درهم قبل درهم انه يلزمه درهم خلافًا في له علي درهم بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم حيث يلزمه درهمان واجاب عنه القاآني بان ذلك ليس لاقتضاء القبلية ذلك بل لما عرف من زيادة ذلك ان غرض الحالف ايقاع الشيئين والا خلا ذكره عن الفائدة انتهى وعليه فيلزم في له علي درهم قبل درهم درهمان ايضا لعين ما ذكره وانما قيد نا ضدية بعد لقبل بالطلاق لعدم الضدية في الاقرار كما تقدم

وعند للحضور نحو عندي ... فاللفظ للايداع منه يبدي
فالحفظ ههنا هو المفهوم ... من الحضور فيه لا اللزوم

اي كلمة عند لمكان الحضور فهو على حذف مضاف لظهور انها ظرف وهي لا تقع الا ظرفا او مجرورة بمن وقول العامة ذهبت الي عنده لحن كما في المغني واما قول بعض المولدين كل عند لك عندي لا يساوي نصف عندي وقوله يقولون هذا عندنا غير جائز ومن انتم حتى يكون لكم عنده فذكر الحريري انه لحن وليس كذلك بل كل كلمة ذكرت مرادًا بها لفظها فسايغ ان تتصرف تصرف الاسماء وان تعرب وتحكى على اصلها ذكره بعض الفضلاء وحيث كانت للحضور فاذا قال له عندي الف كان وديعة لانها تدل على الحفظ كما اذا قال وضعت الشيء عندك فيفهم منه الاستحفاظ ولا تدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا ثبت

ولفظ غير يوصف المنكر ... بها والاستثناء فيه يكثر
كقوله له علي درهم ... اذ قال غير دانق فيلزم
تمامه في الرفع لا استثناء ... وكان في النصب هنا استثناء
بنقص دانق ومثله سوى ... فحكمه كحكم غير استوى

قال في المغني غير اسم ملازم للاضافة في المعنى ويجوز ان يقطع عنها لفظًا ان فهم معناه وتقدمه كلمة ليس وقولهم لا غير لحن ولا تتعرف بالاضافة لشدة ابهامها وتستعمل غير المضافة لفظًا على وجهين احدهما وهو الاصل ان يكون صفة للنكرة نحو نعمل صالحًا غير الذي كنا نعمل او لمعرفة قريبة منها نحو صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم لان المعرف الجنسي قريب من النكرة والثاني ان يكون استثناء فتعرب اعراب الاسم التالي لالا في ذلك الكلام نحو جاء في القوم غير زيد بالنصب انتهى فاذا قال له علي درهم غير دانق فان رفع وجعله صفة لزمه درهم تام لان المعنى له علي درهم مغاير للدانق وان نصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وكذا لو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم يلزمه دينار تام في الرفع وفي النصب كذلك عند محمد وعندهما يلزمه دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم بناء على ما يجيء في باب البيان ان استثناء الدراهم من الدنانير جائز عندهما خلافا لمحمد كذا ذكره القاآني وقوله ومثله سوى اي مثل لفظ غير لفظ سوى فتقع صفة واستثناء فيختلف الحكم كما ذكره في غير قال بعض الشراح لو قال له علي درهم سوى دانق لم يعلم انه صفة او استثناء لعدم ظهور الاعراب فيرجع الي المقر فيما نوى فان لم يكن له نية يلزمه الاقل قال ابن نجيم والقواعد لا تابى هذا لان الاصل البراءة ثم قال وهكذا يقال في غير لو سكنها

ثم انهم اعتبروا الاعراب هنا ولم يعتبروه في الطلاق في انت واحدة فقالوا انه كناية
في جميع الوجوه معللين بان العوام لا يفرقون بين وجوه الاعراب

منها حروف الشرط ثم الاصل ان اذ على سواد لا تدل

اي من حروف المعاني ادوات الشرط فيه تجوز وتغليب كما وقع في كلام فخر الاسلام وتسميتها
حروفا باعتبار ان الاصل فيها ان وهي حرف وانما كانت اصلا لدلالتها على
محض الشرط من غير اعتبار ظرف فيه او غيرها بخلاف نحو اذا ومتى

وان على معدوم امر ذي خطر دخولها من اجل ذا اذا ذكر
ان لم اطلقك فانت طالق بموته وموتها تفارق

يعني ان ان انما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون
فلا تستعمل في قطعي الوجود او الانتفاء الا بتنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة فلاجل ذلك اذا قال لزوجته
ان لم اطلقك فانت طالق انها تطلق بموته او موتها فيقع الطلاق في آخر جزء من حياة احدهما لانهما ما
داما حيين يمكنه ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه لان الشرط عدم تطليقها مطلقا الى العدم المقيد بزمان
اذ لو كان كذلك لوقع بالسكوت كما في متى ثم اذا لم يدخل بها فلا ميراث لعدم العدة وان دخل فلها الميراث
وهذا اذا لم تقم قرينة على الفور كما اذا قالت طلقني طلقني فقال ان لم اطلقك فانت طالق فانها
تطلق على الفور كما في القنية ولا خصوصية للطلاق بل كل فعل مستمر وقع بعد ان ونقل عن النوازل انها
لا تطلق بموتها لانها ما لم تمت فالتطليق من الزوج متصور وبعد موتها لم تبق محلا للطلاق بخلاف
الزوج فانه اذا اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التطليق منه والصحيح ان موتها كموته لانها اذا
اشرفت على الهلاك فقد بقي من حياتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان
صالح لوقوع الطلاق فوجد الشرط والمحل باق ذكره القاآني

منها اذا فقال اهل الكوفه وانه قول ابي حنيفه
بانها للشرط والجزاء تأتي وللوقت على السواء
فذي كان اذا بها يجازى وليس ذاك عندهم مجازا

اذا عند الكوفيين لفظ مشترك بين الوقت والشرط كسائر الالفاظ المشتركة اذ
استعملت في احد المعنيين لم يبق الآخر مرادا فاذا كانت للشرط تدخل على ما هو على خطر الوجود ككلمة ان
ويجزم بها المضارع كما في قوله واذا تصبك خصاصة فتجمل فهي اذن لمجرد الشرط
حقيقة لا مجازا وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى

وانها لديهما وقتيه كما تقول الفرقة البصريه
لكنها بها كثير يشرط ووقتها مثل متى لا يسقط

يعني ان كلمة اذا عند ابي يوسف ومحمد وهو قول البصريين موضوعة للوقت كسائر اسماء الظروف
مثل قوله سبحانه والليل اذا يغشى الا انها كثيرا ما تستعمل في معنى الشرط من غير سقوط معنى الوقت
عنها مثل متى الا انهم لم يجعلوها ككمال الشرط لعدم لزوم الابهام فيها اللازم لمعنى الشرط ولذا
يقال آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك في الوقت الذي يحمر البسر فيه ففيها تعيين وتخصيص بخلاف متى
وانما الجزم الفعل باذا للضرورة الشعرية تشبيها للتعليق بين جملتيها لما بين جملتي ان واما استعمالها في الشرط

ح غير

من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا يقال ففي استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز
لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون
جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني او كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم
من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلاً كذا في التلويح وحاصله ان اذا موضوعة للوقت فقط
والشرط انما يفهم من مجموع الكلام لا من نفس اذا فهي لم تدل بنفسها على الشرط لا حقيقة ولا مجازاً كما في المثالين
المذكورين اذ لم يقل احد ان لفظ الذي او كل احد مستعمل في غير ما وضع له لكن ظاهر كلام فخر الاسلام انها مجاز
في الشرط وبه يشعر ما في المنار حيث قال وعند نحاة البصرة هي للوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط
الوقت كما صرح به مصنفه في الشرح فمن قيد من شراحه قوله وقد تستعمل للشرط بقوله مجازاً ثم قال ان اذا
موضوعة للوقت والشرط جميعاً عندهما وان قوله وقد تستعمل للشرط لا يدل على انه ليس بموضوع باذا
الكل لان اذا اذا استعمل في الشرط يكون مستعملاً في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة فقد ابعد بمراحل
اذ بعد تقييد قوله وقد يستعمل بقوله مجازاً كيف يحمل على انها موضوعة لهما لانها حـ لا تكون مجازاً في الشرط والوقت
لا يسقط عنها فكيف تدل على بعض ما وضعت له نعم كونها موضوعة لهما هو قول بعض المحققين وهو المفهوم من قولهم
ان اذا ظرف لما يستقبل من الزمان وفيه معنى الشرط وعلى هذا فهي مشتركة بين الوقت الصرف والوقت والشرط
كما في شرح البديع هذا واجاب البعض عن لزوم الجمع فيما قاله صاحب المنار وغيره بان منع الجمع حين التنافي
بين المعنيين ولا تنافي ههنا اذ الوقت قد يكون شرطاً ورد بان المنع مطلق

فمثل ان لديه لم يفرق   اذا انا للعرس لم اطلق
فطالق لكن لديهما انبت   وقوعه مثل متى كما سكت

تفريع على اطلاق المتقدم يعني ان اذا في قول القائل اذا لم اطلق زوجتي فهي طالق مثل ان في قوله ان لم
اطلقها فهي طالق عند ابي حنيفة فهو لم يفرق بينهما ههنا وعندهما يقع طلاقه حين تم كلامه وسكت مثلما اذا قال
بكلمة متى فالكاف في قوله كما سكت فجائية كما نقله في المغني عن ابن الخباز لهما ان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر اسماء
ظروف الزمان قال الله تعالى والليل اذا يغشى الا انها تستعمل في الشرط مع قيام معنى الوقت لانها للاستقبال
وفيه ابهام فناسب المجازاة اذ الشرط لا [لا يكون صح] مستقبلاً مجهول الشان في ان يكون وان لا يكون وهذا لا يوجب سقوط
معنى الوقت لان الشرط في متى الزم منها لانه في متى لازم وفي اذا جائز فاولى ان لا يسقط معنى الوقت في اذا و
اذا ثبت هذا كان الطلاق مضافاً الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق وله ان اذا قد
يكون مثل [انّ صح] بمجرد الشرط كما في البيت المتقدم فان اصابة الخصاصة من الامور المترددة واذا اذا كانت بمعنى
الوقت انما تستعمل في الامور الكائنة او المنتظرة التي لا ريب فيها عادة او شرعاً نحو مجيء الغد والقيام الى الصلوة
فلو لم يكن ههنا بمعنى ان وبقي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامور المترددة بخلاف متى فانها
لا تستعمل في الامور الكائنة لا محالة واستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت ولا ينبغي ان تحمل على متى
حتى يبقى الوقت معتبراً ايضا لانه يلزم منه ترك خاصيتها وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت
واذا ثبت فيها الوجهان وقع الشك في مثل قوله انت طالق اذا لم اطلقك فلا يقع في الحال ان جعلت بمعنى الشرط
ويقع ان جعلت بمعنى الوقت فلا يقع الطلاق بالشك لان الاصل عدم الطلاق ولم يجعل لمجرد الشرط في قوله طلقي
نفسك اذا شئت حتى لا يتقيد بالمجلس مثل ان لان الاصل في التعليق الاستمرار فلا ينقطع بالشك ثم هذا الخلاف
اذا لم يكن للزوج نية واما اذا نوى الوقت فانه يقع في الحال واذا نوى مجرد الشرط يقع آخر العمر بالاتفاق

لعله ولو

وان دخلت الدار فمهما يُروى كان فمفهوم ما اقتهما

يعني روي عن ابي يوسف ومحمد انه اذا قال انت طالق لو دخلت الدار كان لفظ لو مثل لفظ ان ومفهومًا ما بمفهومه اذ فيكون لو للشرط في الاستقبال كان مجازًا لاستوائهما في تعليق احدي الجملتين بالاخرى صونًا عن اللغو بقدر الامكان وهذا خلاف ما وضع له لان لو للشرط في الماضي كذا روي عنهما ولا نص في ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى كما نقل عن التحرير

وكيف للسؤال عن احوال وحيث لا امكان للسؤال
وانها للحال محضًا تجعل وحيث لم تمكن فكيف تبطل

مِنَ الكلمات التي يبحث عنها كلمة كيفَ وهي موضوعة للسؤال عن الاحوال المعبر عنه بالاستفهام امّا حقيقيًا نحو كيف زايدٌ اصحيحٌ ام سقيم واما مجازًا نحو قوله تعالي كيف تكفرون الآية وهي تقع خبرًا قبل ما لا يستغني نحو كيف زيد وكيف كان وكيف ظننت زيدًا واذا لم يكن للسؤال وجه كانت لصرف الحال مجازًا نحو انت طالق كيف شئت اذ المراد باية حالة شئت من البائن او الثلاث وليس الاستفهام مرادًا اصلًا هذا فيما له حال وان لم يكن له حال وَاذا لم بطلت ولغت نحو انت حر كيف شئت اذ لا كيفية للعتق بعد تنجيزه كما سيأتي فما في المنار كالتوضيح من قوله وكيف سؤال عن الحال فان استقام والا بطل لا يخلو من تسامح لان السؤال عن الحال اذا لم يستقم واستقام الحال لا تبطل كما بينا

وانت حر كيف شئت يعتق و في الطلاق طلقة ذي تطلق
والفضل في الوصف كذا في القدر مفوض لها اذا لم يجر
للزوج نية وحيثما نوى فان توافقه فذاك لا التوى
وان تخالفا فتلك واحده رجعية وما عليها زائده

تفريع على ما سبق فاذا قال المولى لعبده انت حر كيف شئت يعتق في الحال لانه علق بالمشية كيفية العتق لا نفسه لان كيف للسؤال عن الحال فيكون اصل العتق منجزًا والعتق بعد وقوعه ليس له حال او وصف يمكن تعلقه بالمشية اذ ليست للحرية احوال مختلفة او صفات متعددة يمكن تعلقها بالمشية ولا يتعلق بالمشية شيء فيلغو قوله كيف شئت اذ ليس ههنا حال اصلا وما يقال من ان للعتق كيفيات من كونه معلقًا ومنجزًا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقًا ومقيدًا بما يأتي من الزمان وكل ذلك كيفيات فمدفوع بان المراد ان العتق لا كيفية له تتعلق بالمشية بعد الوقوع فيلغو تفويض الكيفية بعد وقوع الاصل وفي الطلاق اذا قال لها انت طالق كيف شئت تقع واحدة رجعية قبل المشية لان كلمة كيف تدل على الاحوال والصفات دون الاصل فيقع طلقة رجعية بقوله انت طالق ثم لها ان تجعله بائنًا خفيفة او غليظة اذ الطلاق ذو اوصاف وهي مفوضة اليها بكلمة كيف فتستقل بذلك اذا لم يكن للزوج نية واما اذا كان له نية فان اتفقت نيتهما فذاك اي يقع ما اتفقا عليه وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلانه الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا سقطا وبقي الاصل وهي الواحدة الرجعية وههنا اشكال مشهور وهو انه لو فوض الامر اليها وجب ان تستقل من غير اعتبار نية الزوج كسائر التفويضات واجاب عنه الشيخ اكمل الدين بالفرق بينه وبين عامة التفويضات لان المفوض متنوع بين البينونة والعدد فاحتيج الي النية لتعيين احدهما انتهى وهو بعد محل نظر فقوله في الوصف الخ المراد بالوصف البينونة وبالقدر العدد اعني الثلاث الذي هو بينونة كبرى وانما ملكت

عنه صح

بلغ مقابلة

الثلاث

الثلاث مع ان الزوج لا يملكها بانت طالق بسبب التفويض و للثلاث وحدة اعتبارية كما عرف في كتب الفقه فصح اعتبارها بخلاف المثنى فانه بمعزل عن ذلك

لكن لديهما الذي لا يقبل … اشارة على السواء يجعل
في الاصل والحال فان تعلقا … هذا يكون اصله معلقا

يعني ان عند ابي يوسف ومحمد ان ما لا يكون من المحسوسات كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الي معرفة اثره و وصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الي الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل فيتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال و وصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال كذا في التلويح

وان كم اسم مبهم العدد … فلا طلاق ان يقل في ذي الصدد
يا هند انت طالق كم شئت … فلم يكن ما لم تشا في الوقت

كم الاستفهامية اسم للسؤال عن العدد وقد تستعمل لمجرد العدد استعمال كيف لمجرد الحال فاذا قال لزوجته انت طالق كم شئت لا يقع الطلاق ما لم تشا في المجلس لانه في معنى الشرط ولا بد من المجلس لانه تمليك واذ رده بطل والقول بان كم هنا ليست استفهامية و لا خبرية لانهما للتكثير ممنوع اذ لا تكثير في الاستفهامية ثم لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلاثا ما لم تقم عن المجلس والواحد عدد عند الفقهاء كما ذكره ابن الصائغ وانما ابيح لها ان تطلق نفسها ثلاثا ولم يبح له ذلك مع ان التفويض من جهته لانها مضطرة الي ذلك اذ لو فرقت خرج الامر من يدها كما في شروح الهداية ثم هل الشرط نية هنا ذكر في الكشف اشتراطه ايضا

وحيث مثل اين في المكان … فلم يقع ايضا بهذا الشان
بحيث شئت او باين ان ذكر … ما لم تشا وفي المشية اقتصر
ايضا على مجلسها وما متى … كذا ولا اذا اذا بها اتى

حيث واين اسمان للمكان المبهم فلا يقع الطلاق في هذه الشان اي في شان الطلاق بقوله انت طالق حيث شئت او اين شئت لان الطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ذكر المكان ويبقى المشية فلا تطلق ما لم تشا وتقتصر في مشيتها على المجلس فلو قامت خرج الامر من يدها واورد عليه انه اذا الغي بقي في معنى انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال فانت طالق دخلت الدار واجيب بانه لما تعذر العمل بالظرفية جعلناها مجازا عن حرف الشرط لمشاركتهما في الابهام فصار بمنزلة ان التي هي اصل في الشرط فقوله ذكرا قتصر بالبناء للمجهول وليس كذلك كلمة متى او كلمة اذا اذا اتى بواحدة منهما بان قال انت طالق متى شئت او اذا شئت لانه لا يبطل بقيامها عن المجلس فيهما واورد ان الشرط الذي فيه جهة الحقيقة اولى بجعلها مجازا عن اذا اولى واجيب بانه ليس فيها ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الي الحقيقة من عدمها واجيب بان مطلق الظرفية لا وجود له في الخارج ورد بانه لا يلزم من عدم تحقق المطلق في الخارج الا في ضمن المقيد عدم ارادته الا في ضمنه

الجمع ان علامة الذكور ... بر فعندنا على المشهور
على الذكور والاناث يطلق ... عند اختلاطهم وليس يصدق
اذا انفردن ثم حيث يحصل ... علامة الاناث فيه يشمل
صنف الاناث لا السوى فان يقل ... على بني امنوني يا رجل
اذا له البنات والبنونا ... يشملها الامن وامنونا
على بناتنا فليس شاملا ... ذكورهم وان يكون قائلا
على بني ذو البنات لا الذكر ... فما لهن الامن في الذي ذكر

الجمع المذكور بعلامة الذكور على المشهور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط وذلك على وجه الحقيقة لانه يطلق على المذكر والمؤنث كما يطلق على المذكر فقط وذهب كثير الى انه مجاز في ح فلا يتناول الاناث بطريق الحقيقة واستدل بعدم دخولهن في الجمعة والجهاد وغيرها والجواب ان ذلك لدليل خارجي وربما يستدل بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الايه فان فايدة الابتداء اولى من التنصيص بعد التناول وسبب النزول وهو قول ام سلمة يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فنزلت فقرر النبي عليه الصلاة والسلام نفيهن واجيب بان المراد ما نرى الله ذكرهن بالاستقلال وقوله وليس يصدق الخ يعني ان الجمع المذكور بعلامة الذكور لا يتناول الاناث اذا انفردن اي لا يكون لهن خاصة وان ذكر الجمع بعلامة التأنيث تناول الاناث خاصة لا غيرهن ثم فرع على ذلك بما ذكره محمد في السير الكبير انه اذا قال امنوني على بني وله بنات وبنون يتناول الامان الفريقين ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن ثم ما هنا على وفق ما في المنار قال المحقق ابن نجيم والظاهر ان المشايخ اخذوا من هذه الفروع القاعدة الاصلية قال في التحرير والاظهر خصوصه بالذكور لتبادر الخصوص عند الاطلاق واما دخول البنات فللاحتياط في الامان حيث كان مما تصح ارادته قال في فتح القدير وتدخل البنات في قوله بني واختاره هلال وعن ابي حنيفة اختصاص الذكور به قال بعض المشايخ في المسئلة روايتان انتهى

ثم الصريح ما مراده ظهر ... بكثرة استعماله حيث اشتهر

اي الصريح ما ظهر المراد منه بكثرة استعماله في ذلك المعنى المراد كما يدل عليه مورد القسمة فانه في بيان وجود الاستعمال فيخرج عن التعريف الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان الظهور فيها من حيث اللغة لا من حيث الاستعمال

مجازا او حقيقة كحر ... وطالق والاكل من ذا البر

يعني ان الصريح يكون حقيقة كلفظ حر في قوله لعبده انت حر وطالق في قوله لامرأته انت طالق ويكون مجازا مثل قول الحالف لا اكل من هذا البر فان المدار في الصريح كثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين وقولها انت حر وانت طالق متعارفان متداولان لغة واصطلاحا في معناهما لاتفاق اللغة والاصطلاح عليه بخلاف نحو الصلوة والحج والزكوة كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام فمن جوز من شراح المنار كونهما مثالين للمجاز لانهما مجازان لغة في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس لذلك فقد تعسف

والحكم ان الحكم قد تعلقا ... بنفس لفظ كان تحققا
بالذات دون اللفظ حتى استغنى ... عن انه ينوي لذلك المعنى

مطلب الصريح

شـــــروع في بيان حكمه بعد تعريفه يعني حكم الصريح ان الحكم الشرعي تعلق بنفس لفظه حتى كان الحكم الشرعي تحقق بذاته في الواقع بدون اللفظ وذلك لقيام اللفظ مقامه من غير نظر الي ان المتكلم اراد ذلك المعنى اولم يرد حتى استغنى في اثبات الحكم عن النية معنى للفظ لان الحاجة الى النية لتمييز بعض محتملات اللفظ عن البعض فاذا اتعين معنى واحد مرادا بالاستعمال لم يبق حاجة الي النية فباي وجه اضاف الطلاق او العتاق الي المحل ثبت الحكم كما اذا قال يا حر او يا طالق ونحوه ثبت الحكم ولذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجري على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العتاق او الطلاق وفي فتح القدير وقولنا لا يتوقف على النية معناه اذا لم ينو شيئا اصلا يقع لانه يقع وان نوي شيئا آخر لما ذكروا انه لو نوي الطلاق عن وثاق صدق ديانة لا قضاء وكذا عن العمل في رواية ولا بد من القصد بالخطاب للفظ الطلاق عالما بمعناه او بالنسبة الي الغايبة ولذا لو كرر مسايل الطلاق بحضرة زوجته وهو يقول انت طالق ولا ينوي لا تطلق وفي من يكتب ناقلا من كتاب فيه امرأتي طالق وكلما كتب قرن الكتابة بالتلفظ بقصد الحكاية لا يقع عليه ولذا لو قال لقوم تعلمت ذكرا بالفارسية فقولوه معي فقال لزن من بسه طلاق فقالوا لم يحكم بالحرمة عليهم انتهى وعليه ما في القنية امرأة كتبت انت طالق وقالت لزوجها اقرأ فقرأه لا تطلق انتهى ولا اشكال فيه كما ظن لانه ليس بقصد الخطاب لمن ينقل من الكتاب كما قدمنا ولمن يحكي قول غيره قايلا قال امرأتي طالق حيث لا يقع

ثم الكناية الذي قد استتر معناه واستعماله فما ظهر
بدون ما قرينة تبين • مجازا وحقيقة يكون

يعني ان الكناية الكلام الذي استتر المراد منه بالاستعمال فلم يظهر بدون قرينة توضحه والقرينة فيه مثل دلالة الاحوال على المراد فالاستتار فيه بسبب الاستعمال بان يستعمل مع قصد الاستتار وان كان معناه ظاهرا لغة وبهذا القيد يخرج من التعريف المشترك والمشكل والمجمل لان الاستتار فيها بالوضع وهذا على رأي من يشترط فيه قيد الاستعمال كصاحب المنار واضرابه كما اشترطوا قيد الاستعمال في مقابله ويؤيده ان الكلام في وجوه الاستعمال ثم الكناية بهذا المعنى تكون حقيقة ومجازا اذ مدارها الاستتار سواء كان اللفظ حقيقة او مجازا فبينها وبين كل من الحقيقة والمجاز عموم من وجه فتجتمع الحقيقة والكناية في الفاظ الضماير كما سيأتي وتوجد الكناية في الحقيقة التي هي من قسم الصريح وتوجد الكناية بدون الحقيقة في المجاز الغير المتعارف وكذا تجتمع هي والمجاز في المجاز الغير المتعارف ويوجد بدونها في المجاز المتعارف وهي بدونه في الضماير والكناية بالمعنى الذي اعني الاصولي اعم من الكناية عند البيانيين مطلقا فان ما هو كناية عند البيانيين كناية عند الاصوليين والكناية البيانية من قبيل الحقيقة كما صرح به في المفتاح وغيره اذ هي لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فهي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويكون مرجع التصديق والتكذيب بل لينتقل منه الى ملزومه يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول نجاده الي طول قامته سواء كان له نجاد او لا فهي بهذا المعنى مباينة للمجاز اذ هو ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة لا يقال اذا لم يمتنع في الكناية ارادة ما وضع له اللفظ ايضا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وهو ممتنع لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات ولم يرد المعنى الحقيقي في الكناية الا لينتقل منه الى المعنى المجازي الذي هو مناط القصد ومرجع التصديق والتكذيب

اوانت حر اوانت طالق صح

الخفية بدون ...

كود

مثل الضمير لا وجوب للعمل الا بنيّة لدفع المحتمل

المراد بالضمير ما هو اعم من ضمير المتكلم والمخاطب والغايب فان الضماير كلها عندهم من قبيل الكناية لاستتار المراد بها عند الاستعمال وتحقيقه ان الواضع وضع لفظ انت بالوضع العام لكل مخاطب معين فاذا قلت انت فعلت كذا فهم ان القصد الى مخاطب معين وهو الموضوع له لغة بالوضع العام لكنه لا يعلم منه في الاستعمال ان زيدا او عمرو مثلا الا بقرينة تعينه كتوجه الخطاب بنحو الاشارة وان فهم ان مدلوله مخاطب معين وضعًا فلا استتار في مدلوله بحسب الوضع وانما الاستتار حين الاستعمال وقد يكون الاستتار مقصورًا للمتكلم حين الاستعمال كما هو شان الكناية كمن يكون بحضرته زيد وعمرو فيقول انت فعلت كذا فلا ريب في انفهام مدلوله الوضعي وان المراد واحد معين منهما واما انه زيد او عمرو بذاته فلا وكذا الحال في ضمير الغايب كما يحكى عن بعض النحاة انه بعث غلاما الى حبيب له وقال للغلام اذا رايته فلا تقل له وان لم تره فقل له يريد اذا رايت الرقيب فلا تخاطب الحبيب وان لم تره فخاطبه فلا ريب في ان حاضريه فهموا منه شخصا غايبًا معينًا واما انه فلان بذاته فلا وكذا الغلام لولا قرينة سبق العلم بحال المولى وكذا الحال في ضمير المتكلم كانا اذ لولا معرفة من تكلم به لم يدر انه زيد او عمرو وان علم مدلوله الوضعي عنى المتكلم المعين وقصد استتاره عند الاستعمال لا ينافي وضوح مدلوله واعرفيته من حيث الوضع اذ لا استتار في مدلوله وضعًا وانما الاستتار حين الاستعمال فقد تقوم القرينة على خصوصية المتكلم والمخاطب والغايب وقد لا تقوم واما القول بانه حالة الاستعمال مستتر لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد فهو كما ترى لانه حين استعماله لزيد لم يكن مستترًا وامكان استعماله لغيره بعد استعماله له لا يوجب استتاره في تلك الحالة وقوله لا وجوب للعمل مشروع في بيان حكم الكناية اي حكمها انه لا يجب العمل بها بدون النية وذلك لدفع ما يحتمله اللفظ من غير المراد فلا بد من النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال

وقولهم كنايات الطلاق فذا من المجاز في الاطلاق

يعني ان كنايات الطلاق مثل انت باين انت بتة انت حرام تطلق عليها الكناية بطريق المجاز لا الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معلومة المعاني ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ مثلا الباين معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار المحل الذي يظهر فيه اثر البينونة فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية لزوال ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق الباين بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع رجعيا لان الكناية عن الشيء تفيد ما يفيده المكني عنه وهذا على ما وفق ما في التوضيح وشروح المنار وغيرها واورد عليه العلامة في التلويح انه مع ما فيه من التكليف ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في ساير الكنايات وان اريد ان ما اراده المتكلم ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان باعتبار المحل او غيره انتهى واجيب بانها كنايات حقيقة لكن اضافتها الى الطلاق مجاز وحاصله تسليم انها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها وان المجاز في قولهم كنايات

الطلاق

الطلاق اذ ليست كنايات عنه والا كان الواقع بها رجعيا وليس كذلك وهذا كما ترى حاصل الجواب لا حاصل الايراد كما ظن وذكر صاحب التوضيح انهم لو فسروا الكنايات بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكليف وحاصله ان يراد بالباين مثلا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق مطلقا على صفة البينونة كما يراد بالنجاد مفهومه لينتقل منه الى طول القامة وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات كما سبق واما على قول من يكتفي بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا قال في التلويح لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والباين ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوما له لان البينونة قد تكون عن غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم هاهنا ما هو تابع ورديف للشيء وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال ونحوه ثم قال وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع اذ لا يلزم ثبوت طول النجاد في الكناية بطويل النجاد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة انتهى وعند الشافعي رحمه الله تعالى الواقع بهذه الكنايات كلها طلقات رجعية لان ما تملك الزوج ايقاعه نوع واحد وهو الطلاق الرجعي فاما ايقاع البينونة فليس في ولايته وانما يقع البائن حكما بسقوط العدة او بثبوت الحرمة الغليظة او بوجوب العوض اذا كان على مال

من اجل ذاك بائنا تكون — الا باعتدي فلا تبين
واستبرئي الرحم وانت واحده — فههنا رجعية لا زائده

اي لاجل كون قولهم كناية الطلاق مجازا لا حقيقة كان الطلاق الواقع بكناية الطلاق بائنا اذ لو كانت كناية الطلاق حقيقة لوقع بها ما وقع بالصريح اعني الرجعي اذ هي كناية عنه ح وليس كذلك فيقع بكناية الطلاق البائن الا في هذه الثلاث وهي قوله اعتدي استبرئي رحمك انت واحدة فان الطلاق الواقع بها رجعي وقوله فلا تبين بالفاء التفريعية اشارة الى ان الاستثناء من قوله بائنا تكون يعني ان الواقع بما ذكر من الكناية طلاق باين الا في هذه فان الواقع بها رجعية واحدة ويجوز ان يكون استثناء من قوله فذا من المجاز يعني ان قولهم كنايات الطلاق مجاز لا في هذه الثلاث فانها كنايات عن الطلاق حقيقة فلذا كان الواقع بها طلاقا رجعيا وتحقيقه ان الابهام في هذه الثلاث ايضا من جهة المتعلق فلا فرق من هذه الجهة بين هذه وتلك وانما كان الواقع بها رجعيا اما في اعتدي فلانه يقال اعتد نعمالك اي احسب عدده فيحتمل ان يراد اعتدي نعم الله عليك او نعمي عليك او اعتدي الدراهم او اعتدي من النكاح اي احسبي الاقراء فاذا نوى عد الاقراء زال الابهام ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقرا يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والمقتضى ضروري فيقدر بقدر ما يصح به الكلام وهو الواحدة الرجعية فلا يصار الى الزايد هذا في المدخول بها واما في غيرها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة عد الاقرا لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد وقد صرح في الفتاوي انه لو قال لها تو طلاق تطلق فكذا هذا ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق

بطويل صح

بلغ مقابلة

سُوَدْ صح

في الصيغة واورد ان الطلاق اسم المسبب على السبب مشروط بكون المسبب مقصوداً من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته كما مر في باب المجاز وظاهر انه ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان المشروط في اطلاق اسم المسبب على السبب اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضاً كاختصاص الفعل بالارادة والجزم بالعقب والاعتداد شرعاً بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا التبع والتبن كالموت وعروض حرمة المصاهرة وارتداد الزوج واعتاق ام الولد وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخولة يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق بلا نية ولا يجب العدة ومثلها اعتدي استبرئي رحمك لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد وان يكون لتتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي اتية هنا كذا في التلويح وغيره واما انت واحدة فلانه يحتمل واحدة في قومك او في الجمال او عندي ليس معي غيرك او تطليقة واحدة لكن بحذف الموصوف واقامة الوصف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقامهما اي ذات طلقة واحدة كقول كعب ابن زهير وما سعاد غداة البين اذ رحلوا الا اغن غضيض الطرف مكحول اي الا مثل غزال اغن ولا فرق بين رفع واحدة ونصبها والوقف ومنهم من قال ان رفع لا تطلق وان نوى لانه خبر عنها وان نصب تطلق بلا نية لانه يكون نعتا للطلقة وان سكن يحتاج الى النية والصحيح الاول لان العوام لا يفرقون بين وجوه الاعراب والحاصل انه لا دلالة على البينونة في الصور الثلاث فيقع الواحدة الرجعية

ثم الصريح الاصل في الكلام لانك للقصور في الافهام
وان ما بالشبهات يدرء عن التفاوت الجلي ينبئ

يعني الاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في ذلك لا الكناية لقصورها في الافهام وما يدرء بالشبهات كالحدود ينبئ بما بينهما من التفاوت الجلي ووجه الانباء انما يدرء بالشبهات يثبت بالصريح دون الكناية فلا يجب حد القذف الا بالنسبة الى الزنا فلا يجب بجامعتها او واقعتها او وطئتها ولا بالتعريض كلست انا بزان تعريضاً بزنا المخاطب وذكر فخر الاسلام لو قذف رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لا يحد المصدق ولو قال هو كما قلت حد وفرق بينهما بان كاف التشبيه توجب العموم عندنا في محل يقبله ولذا قلنا يقتل المسلم بالذمي القول علي رضي الله عنه دماؤهم كدمائنا فيكون قد نسبه الى الزنا قطعاً وصدقت يحتمل امورا كثيرة كصدقت فيما مضى فكيف تكلمت بهذا ويحتمل السخرية والاستهزاء ومنهم من فرق بان صدقت لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب للقاذف لا له فلم يكن قذفاً وانما يتصل به اقتضاء بصدق الاول والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لانه ضروري بخلاف هو كما قلت لانه يتصل به لانه اخبار عنه على سبيل الغائب واورد ان التشبيه هو القول الدال على اشتراك امرين في شئ فلا يفيد العموم واجيب بانه اذا ورد بين شيئين ولم يكن ثمة امر خاص يتعين وجها للشبه والمحل قابل لامور متعددة حمل على الاشتراك فيها لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كالمعرف بلام الجنس في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق بخلاف قول عائشة رضي الله عنها سارق امواتنا كسارق احيائنا لانتفاء المشاركة في امور كثيرة فيحمل على المتيقن وهو الاثم في الآخرة دون القطع لسقوط الحد بالشبهات وعدم العموم بالشبهة ذكره ابن نجيم رحمه الله تعالى

وادنظاهر

وإذ بظاهر الكلام يعمل … مما له سوق الكلام يحصل
فذاك الاستدلال بالعباره … عبارة النص وبالاشاره
ان يستدل فهو لا شك العمل … بما بنفس النظم ايضا قد حصل
ولم يكن سيق له الكلام … مثاله ليظهر المرام
في قوله ربنا على المولود له … في ضمن ما الذكر الحكيم فصله

يعني ان الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر الكلام اي بما سيق له الكلام والاستدلال طلب الدليل كالاستنصار طلب النصر والدلالة كون الشيء بحيث اذا فهم فهم غيره فان كان التلازم بجعل الوضع فوضعية او العقل فعقلية وما ذكره بعض شراح المنار من ان الاستدلال ان ينتقل الذهن من الاثر الى المؤثر على عكس التعليل فليس من مفهوم اللفظ كما ذكره صاحب المنار في آخر شرحه فتفسيره به تفسير بالارضاء فهو والدلالة اللفظية عبارة واشارة ودلالة واقتضاء وما عدا ذلك فتمسكات فاسدة ووجه الضبط ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فتمسكات فاسدة فالاستدلال بعبارة النص كما في المنار العمل بظاهر ما سيق الكلام له والمراد بالنص اللفظ لا النص قسيم الظاهر فعبارة اللفظ عينه والاضافة من قبيل جميع القوم وكل الدراهم والمراد بالعمل عمل المجتهد كما لو قيل الصلوة فرض لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله جل ذكره ولا تقربوا الزنا والاستدلال باشارة النص على ما في المنار ايضا العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه والمراد بما سيق الكلام له ان يكون المعنى مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا وهو المعتبر في النص او غير اصلي وهو المعتبر في الظاهر فهم اباحة النكاح والقصر على العدد من اية فانكحوا من العبارة وان كانت ظاهرا في الاول وكذا حرمة الربوا وحل البيع والتفرقة من اية واحل الله البيع فالمراد بالسوق هنا مجرد التكلم لافادة معناه سواء كان اصليا او لا كذا ذكره بعض شارحي المنار تبعا لبعض الاصوليين ويرد عليه انه قد نفى القصد والسوق في جانب دلالة الاشارة فان اراد به نفي القصد الاصلي حتى يكون المعنى في الاشارة مقصودا في الجملة فلا يلايمه تفسير السوق في عبارة النص بما يكون مقصودا مطلقا اصليا او غير اصلي وان اراد به نفي القصد مطلقا كما هو الظاهر حتى لا يكون الثابت بالاشارة مقصودا اصلا فيرد عليه ان الخواص والمزايا التي تتم بها البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح شمس الائمة وتقرر في كتب المعاني ان ما لا يكون مقصود المتكلم لا يعتد به وكثير من الاحكام ثابت بالاشارة والقول بعدم القصد اليه ظاهر البطلان وان اريد ان المسوق له مقصود بالدلالة المطابقية والتضمنية في عبارة النص وفي الاشارة ليس مقصودا بذلك بل بدلالة الالتزام يرد عليه ان من عبارة النص ما هو مقصود بدلالة الالتزام دون المطابقة والتضمن كالتفرقة في اية واحل الله البيع اذ هي المعنى المسوق له ودلالة اللفظ عليها التزامية هذا وعبارة التوضيح مشعرة بان معنى السوق ههنا هو ما ذكر في النص المقابل للظاهر وعليه فلا فرق بين الظاهر والاشارة وبين النص والعبارة وفرق الفاضل الهندي بين الاولين بان المعنى في الاشارة لا يفهم بدون تامل والظاهر وان كان غير مسوق له الكلام كالاشارة الا انه يفهم منه بنفس السماع ثم قال لكن الفرق بين عبارة النص والنص عسير جدا لان كلاهما سيق له الكلام فالفرق بينهما بالاعتبار وهو ان النص تصرف في الكلام من جهة المتكلم والعبارة تصرف فيه من جهة المستدل والتغاير بالاعتبار كاف في الفرق هذا وعلى ما يشعر به عبارة التوضيح من تفسير

السوق لا يكون الاستدلال بالظاهر استدلالاً بعبارة النص وهو مخالف لما اتفق عليه الاصوليون من الاستدلال
بالظاهر استدلال بعبارة النص كما ذكره الشيخ الاكمل في شرح البزدوي هذا ولو اكتفى في تعريف عبارة
النص بما سيق له ظاهر الكلام وفي اشارته بما لم يسق له كما هنا واريد بالسوق ان يفهم منه المراد بلا تأمل
ليدخل الظاهر ويعدم السوق ان يفهم بتأمل كان اقرب والله اعلم بالصواب وقوله ان يستدل بان الشرطية
والبناء للمجهول والضمير في فهو راجع الى الاستدلال في ضمن يستدل يعني وان استدل المجتهد باشارة النص
فالاستدلال بها العمل بما ثبت بنفس النظم الخ ثم ما ذكرناه في وجه الضبط هو ما عليه اكثر الاصوليين وذكر
صدر الشريعة وتبعه القاآني ان وجه الضبط ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع
او جزءه او لازمه المتأخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فتسمى دلالته عليه عبارة
والا فالاشارة والثاني ان كان المعنى لازماً متقدماً للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في
ذلك المعنى علة يفهم من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص
والا فلا دلالة اصلا واورد عليه ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا لازمه فدلالة
النظم عليه ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلاث ولا خفاء ان دلالة اللفظ
على الثابت بالنص من هذا القبيل ولذا اشترط في فهمه العلم بالوضع واجيب بان اللازم المنقسم الى المتقدم
والمتأخر هو اللازم لا بواسطة علية الحكم فلا ينافيه كون الثابت بدلالة النص ايضا لازماً لكن بواسطتها وقوله
مثاله اي مثال الاستدلال باشارة النص في قوله سبحانه على المولود له في ضمن ما سيق له نظم الآية الكريمة
وهي قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى
المولود له رزقهن وكسوتهن ثم بين ذلك بقوله

فالسوق للانفاق في العبارة ... وان فيه ههنا اشارة
لان بالآباء يختص النسب ... والحكم فيهما سواء قد وجب

فان سوق النظم لاثبات الانفاق على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب يختص بالآباء لان اللام للاختصاص
ولا يصير الولد مخصوصاً به من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاصه به بالنسب قال صاحب المنار في شرحه
وفيه اشارة الى انه لا يقتل قصاصاً بقتله ولا يحد بوطئ جاريته وان علم حرمتها وانه ينفرد بتحمل نفقته لا يشاركه
فيها احد وان الولد اذا كان غنياً والاب محتاجاً لم يشارك الولد احد في نفقته انتهى وزاد البعض انه لا عقر عليه
لو وطئ جاريته وثبوت نسب ولد جاريته من غير قيمة الولد وعدم الضمان في انفاق ماله للحاجة ووجوب
نفقة خادم الاب عليه وقد مثلوا للاشارة ايضا بقوله عليه الصلاة والسلام ان من السحت ثمن
الكلب ففي لفظ الثمن اشارة الى انعقاد بيع الكلب وبقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام ففيه اشارة الى صحة صوم
المصبح جنبا وقوله والحكم يعني ان عبارة النص واشارته سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد
الحكم بنفس النظم وما قيل انه يجوز التفاوت بينهما بكون العبارة قطعية دون الاشارة ففيه
ان كلا منهما دلالة لفظية يفيد القطع عندنا اذا لم يوجد احتمال ناشئ عن دليل
فالحق انهما قد تكونان قطعيتين وظنيتين ومتعاكستين كما نقل عن التقرير

لكنما احق ذين الاول ... اذا تعارضا فذا المعول

يعني ان القسم الاول وهو العبارة احق القسمين اذا تعارضا فيقدم على الثاني
اعني الاشارة لكونه مقصوداً بالسوق وهذا كقوله عليه الصلوة والسلام

كلا صح

في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يومًا وهو معارض بما روي ان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة

ويثبت العموم للاشارة كمثل ما يكون للعبارة

يعني ان للاشارة عمومًا كالعبارة لان كلا منهما ثابت بالصيغة فتقبل التخصيص كما خصت في اشارة اللام السابقة اباحة وطئ جارية ابنه

اما الذي يكون بالدلاله دلالة النص فلا محاله
بما بمعنى النص كان في اللغه ثبوته ولا اجتهاد سوغه
كالنهي عن اف فانه يعلم لا شك ان الضرب فيما يحرم

يعني اما الاستدلال بدلالة النص فهو الاستدلال بما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا فليس المسوغ له الاجتهاد وليس المراد بمعنى النص ظاهر معناه بل ما يؤدي اليه معناه مما يكون القصد به اليه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فان ظاهر معناه حرمة التافيف واف كلمة تبرم ويفهم كل عالم بالوضع اللغوي ان المقصود دفع الاذى ويقف منه على حرمة الضرب ونحوه لعلمه ان الحكم متعلق بما يؤدي في دلالة اللفظ معنى المعنى اي الذي يؤدي اليه معنى ظاهر اللفظ لغة لا قياسا لان المفهوم القياسي نظري وهذا ضروري او بمنزلته لانا نجد انفسنا ساكنة اليه في اول سماعنا اللفظ ولذا تساوى فيه الفقيه وغيره فكل من كان من اهل اللسان يقف من لفظ اف على حرمة الايذاء بالضرب او الشتم ونحوه بدون الاجتهاد وههنا بحث هو ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم فدعوى فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها ممنوعة وربما يجاب بان الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم بحيث يعرفه كل احد واما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص ايضا مما يعرفه اهل اللسان فلا ولا يخفى ما فيه اذ الاشتباه في غير موضع النص انما نشاء العلة في موضع النص اذ لو فهم الشافعي رحمه الله تعالى ان ايجاب الكفارة في حديث الاعرابي الذي جامع اهله نهارا في رمضان لمجرد الجناية على الصوم لم يخالفنا في ايجابها في الاكل والشرب ولو فهم ائمتنا ان ايجابها لخصوصية الجماع لم يخالفه ائمتنا في ذلك من هذا الوجه فادعاء فهم كل احد علة النظم ممنوعة واما ما قيل في معرض الجواب انا سلمنا ان وجوب الكفارة في الاكل والشرب لا يعرفه كل احد ابتداء لكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع عرف من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا موجود في الاكل والشرب فهو كما ترى لان الذي منعه السائل انما هو معرفة العلة عند سماع النص لا معرفة الحكم ودعوى المعرفة عند السماع هو عين ما منعه السائل مستندا الى ان الشافعي رحمه الله تعالى لم يفهم ذلك وهو المشار اليه في فهم اللغة

وثابت دلالة كالثابت اشارة من غير ما تفاوت
لكن لدى التعارض المقدم اشارة النص بذاك يحكم

يعني ان الثابت بدلالة النص كالثابت باشارته في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولذا سمي ذلك دلالة فيقدم على القياس وخبر الواحد من غير تفاوت

الى معنى اللفظ اعني الذي يؤدي حتى كانه قيل لا قياسا ويؤذن بهذا وهذا المعنى وفيه ان المراد صح

انما نشا من اشتباه العلة صح

بلغ مقابله

الا عند التعارض فان الثابت بالاشارة يقدم لان فيها النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها حيث جعل كل جزائه اذ الجزاء اسم للكامل التام كما تقدم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فان قيل المراد جزاء الاخرة والا كان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه لانه شرع حقا للاولياء لقوله تعالى ان النفس بالنفس وان كان جزاء الفعل من وجه لكونه شرع زاجرا كالحدود والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص ثبت بعبارة النص الوارد فيه كذا في التلويح وغيره

فتثبت الحدود بالدلالة ... كذلك التكفير لامحالة
ولا يكون ذاك بالقياس ... والفرق واضح بلا التباس

تفريع على كون الثابت بدلالة النص كالثابت باشارته في الاستناد الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بها ولم يصح بالقياس لان المعنى في القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة وفهم من هذا ان الدلالة لا تقدم على القياس المنصوص العلة والفرق بين دلالة النص والقياس ان المفهوم من القياس نظري فلذا اشترط في القياس اهلية الاجتهاد بخلاف المفهوم منها لانه بمنزلة الضروري كما تقدم وان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءا من الفرع بخلاف الدلالة فاذا قال لا تعط فلانا ذرة دل على امتناع اعطاء الزائد والذرة داخلة فيه والدلالة ثابتة قبل شرع القياس ولذا اتفق مثبتوه ونفاته على الاحتجاج بها ولما كان الثابت بها مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بها دونه لا لان الدليل فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات كما قيل لما ذكر صاحب الكشف ان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق اكثر الناس على التعلق باخبار الاحاد في اثبات الحدود والكفارات واجماعهم على اثباتها بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات وفيها معنى الطهرة والكفارات شرعت ماحية للاثام وفيها معنى العقوبة والزجر ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة ما يحصل به ازالتها وما يحصل يصلح جزاء وزجرا فلا يمكن اثبات ذلك بما مبناه على الرأي

وليس للعموم في الدلالة ... وجه فلا تخصيص في ذي الحالة

لان العموم والخصوص من عوارض اللفظ والدلالة ليست بلفظ فالاذى الذي هو علة لحرمة التافيف حقيقة واحدة وان كان لها محال كالضرب والشتم ونحوه فكان الشارع قال هذا الوصف علة التحريم فاذا وجد ولم يكن علة حصل التناقض

ومقتضى النص الذي لا يعمل ... الا بسبقه فشرطا يجعل
فالنص يقتضيه من هذا السبب ... بحكمه اليه حقا انتسب

والاقتضاء

هذا هو القسم الرابع من الدلالات وهو دلالة الاقتضاء الطلب يقال اقتضى دينه اذا طلبه والنص قد يطلب زيادة عليه ليصح معناه المنصوص عليه فلا يوجب النص شيئا الا بتقدم ذلك المقتضى عليه فيكون المقتضى شرطا لعمل النص سابقا عليه اذ الشرط يتقدم على المشروط دائما فكان النص مقتضيا اياه لتصحيحه فلهذا السبب انتسب المقتضى مع حكمه الى النص وكان حكمه من دلالات النص ايضا كما سيأتي من نحو اعتق عبدك عني بالف لانه يقتضي سابقة البيع ليصح اعتاقه عنه بالف

فكان

فكان البيع مقتضاه والملك حكم البيع فكان البيع مضافًا الى النص بلا واسطة والملك مضافًا الى النص بواسطة البيع كشرى القريب موجب للملك والملك في القريب موجب للعتق فكان الملك وحكمه مضافين الى الشرآء فالمقتضى بالفتح حكم النص المقتضي بالكسر وحكم المقتضي حكم حكم النص فكان حكمًا للنص في الحقيقة لان حكم حكم الشيء حكم لذلك الشيء ومن هذا يعلم كيفية الاستدلال بدلالة الاقتضاء وحاصله جعل المنطوق منطوقًا لتوقف صحة المنطوق على تقدمه فمقتضى النص لكونه ثابتا بالنص مقدم على القياس وهذا على وفق ما في المغني وغيره ووقعت العبارة في المنار هكذا واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل الا بشرط تقدمه عليه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله فصار هذا مضافًا الى النص بواسطة المقتضى فقيل انه يمكن ان يكون تعريفًا للمقتضي بالكسر وان يكون تعريفًا للحكم الثابت به لان الثابت اذا كان عبارة عن المقتضى كان معناه واما المقتضى والضمير في عليه راجع الى النص وقوله شرط تقدمه بالاضافة والتنوين عوضًا عن المضاف اليه وهو العائد الى ما اي شرط تقدمه وذلك وهذا اشارة الى الثابت والمقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء وتقديره واما المقتضي فشيء لا يعمل النص الا لتقدمه عليه وان كان عبارة عن حكم المقتضى والاقتضاء بمعنى المقتضى وقوله شرط بالتنوين والجملة صفة له وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم على النص وان هذا التقدير يحتاج الى حذف الجار والمجرور وهي في اثباته انتهى ولا يخفى انه مع ما فيه من السهو في قوله المقتضى بالكسر لان الصواب بالفتح مبني على التكلف بجعل الضمير عوضًا عن المضاف اليه المشتمل على العايد والتعبير عن شيء واحد بذلك اولا وبهذا ثانيا وكان يكفي الاضمار في الثاني في قوله فصار وكذا جعل المقتضى بمعنى الاقتضاء اذ يصير المعنى فصار مقتضى النص مضافا الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه وليس المعنى في عباراتهم عليه وانما المقصود جعل حكمه مضافا الى النص بواسطته كما بعث وكذا حذف الجار والمجرور واعني في اثباته لضرورة العايد فانه مع كونه حذفا بلا دليل لا يلايم المقام اذ المقصود ان النص لا يعمل مطلقا ولا يوجب شيئًا الا بشرط مقدم لانه لا يصلح في نفسه بدون ذلك الشرط كما صرحوا به لا انه لا يعمل في اثبات حكم المقتضى الا بشرط

والفرق بينه وبين ما حذف ان الكلام ان بدلا يختلف

يعني ان الفرق بين ما هو مقتضى النص وبين المحذوف ان المقتضى اذا ذكر لا يتغير الكلام عن حاله كما لو ذكر لفظة مملوكة بعد قوله فتحرير رقبة بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انتقل ما اضيف الى المذكور اليه مثل قوله تعالى واسئل القرية اذا ذكر المحذوف وهو الاهل كان السؤال واقعًا عليه ويتغير اعراب القرية الى الجر ولما كان المحذوف في الاعتبار كالمذكور لم تزد اقسام هذا الفصل على الاربعة لان للمحذوف حكم العبارة كما ذكره صاحب الكشف هذا واكثرهم جعلوا ما اضمر لتصحيح المنطوق ثلاثة ما اضمر لضرورة صدق الكلام نحو قوله تعالى واشربوا في قلوبهم العجل وقوله عليه الصلوة والسلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما اضمر لصحته عقلا نحو واسئل القرية وشرعًا كاعتق عبدك عني بالف وسموا الكل مقتضى فهو ما استدعاه الصدق او الصحة وقالوا بجواز عمومه وخالفهم فخر الاسلام وشمس الائمة فقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعًا وجعلوا ما وراءه محذوفا وجوزوا عموم المحذوف وسبب مخالفتهم انهم راوا في بعض افراد هذا النوع عمومًا مثل طلقي نفسك فان طلاقها غير مذكور ونية الثلاث فيه صحيحة ففصلوا بين ما يقبل العموم وسموه محذوفا

غير صح

اضمر صح

وبين ما يقبله وسمّوه مقتضى ووضعوا عدم اختلاف الكلام عند ذكر المقتضى واختلافه عند ذكر المحذوف علامة كما ذكرنا تبعًا للمنار واورد عليهم انها ليست مطردة ولا منعكسة فان بعض ما هو مقتضى قد وجد فيه التغيير كما في اعتق عبدك عني بالف اذ يتغير بذكر المقتضى وهو البيع لانه لا يبقى العبد على تقدير ثبوته ملكا للمأمور بل يصير ملكًا للآمر فيصير كانه قال اعتق عبدي عني بالف وهذا تغيير وقد لا يوجد التغيير في المحذوف كما في قوله سبحانه قلنا اضرب بعصاك الحجر اذ تقديره فضرب فانشق الحجر فانفجرت واجيب بانه لا تغيير في المثال فان الموجود في التصريح بالبيع محض ايجاب ولا تخرج به العين عن ملكه ولا يدخل في ملك الامر وفي صورة المحذوف في الاية تغيير فان قوله فانفجرت في الظاهر سبب عن الامر وعند التصريح يصير مسببًا عن شرط او فعل مسبب عن الامر اي ان ضربت وضرب ولا شك في كونه تغييرًا وعلى هذا فمرادهم بالصحة الصحة الشرعية واورد ان المقتضى ما يتوقف عليه الصحة الشرعية وصحة الاعتاق متوقفة على الملك الحاصل بالايجاب والقبول فالايجاب وحده لا يكون مقتضى واجيب بان الموقوف على المجموع موقوف على جزئه والمقتضى ما يتوقف عليه الصحة مطلقا لا جميع ما يتوقف عليه

كالامر بالتحرير كي يكفرا للملك مقتض وذا لن يذكرا

اشارة الى قوله سبحانه فتحرير رقبة فهو من باب المقتضى لانه يقتضي الملك المصحح له لان تحرير الحر او ملك الغير للتكفير عن نفسه غير متصور فصار التقدير رقبة مملوكة ولو يذكره الله تعالى والتصريح به لا يوجب تغييرا كما ذكره فخر الاسلام وغيره وهذا على وفق ما في المنار فقول بعض شارحيه بان المراد به المثال المشهور اعني اعتق عبدك عني بالف خلاف الظاهر اذ لا يحتاج في المثال الى قيد التكفير ثم مما ذكرنا يعلم ان المقتضي بالكسر اصل والمقتضى بيع والمراد بالاصل هنا ما ثبت قصدًا لا في ضمن غيره والتبع ما يثبت في ضمن غيره ولا يلزم من توقف الاصل عليه تبعيته له كالصلوة يتوقف على الوضوء وهي الاصل وليست تبعًا له ولما كان المقتضي تبعا لزم فيه صلاحيته للتبعية للمقتضى فلو قال لعبده اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يصح ولا يثبت عتق المامور اقتضاء لصحته كما يثبت البيع في اعتق عبدك عني بالف لان اهلية الاعتاق وهي الحرية اصل لساير التصرفات فلا تصلح تبعًا لبعض فروعها وهو الاعتاق ولذا لا يثبت الفعل الحسي اقتضاء في ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبدك عني بلا شيء عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ومحمد رحمه الله تعالى لان الفعل الحسي لا يصلح تبعًا للقول فلا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء فلا يقع الملك للآمر ولا يقع العتق عنه بل عن المامور لو اعتق ولا يمكن جعل العبد قابضًا نفسه للامر لان الاعتاق محض اتلاف لانه ازالة الملك فلا يتصور محرزًا بخلاف اطعم عني كفارة يميني فاطعم لانه يمكن جعل الفقير قابضًا عن الامر لقيام الطعام فكان نائبًا عنه في القبض والقبض في الهبة لا يحتمل السقوط بحال اذ لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض بخلاف القبول في البيع حيث سقط في المثال المشهور لان القبول باللسان مما يحتمل السقوط كالبيع بالتعاطي والمقتضى يثبت ضرورة تصحيح الكلام فيثبت بقدر الضرورة باركانه وشرايطه التي لا تسقط بحال فلا تشترط القبول كما لا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب هذا اذا كان التقدير بع عبدك مني بالف وكن وكيلي في الاعتاق كما في التوضيح واما اذا جعل التقدير اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته كانه قال بعته منك فاعتقته عنك كما ذكره البرغري فانه يكون مشتملا على الايجاب والقبول قال في التلويح والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني بيعًا مني بالف انتهى ولعل هذا مراد من قال ان المعنى اعتق العبد الذي كان

مملوكا

مملوكا لك ثم صار ملكي بالف عني ثم قال وبه تبيّن ان الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق الا انه خلاف الظاهر اذ
ليس المقام مقام كان وصار اذ لم يكن ولم يصر شيء بهذا الكلام بعد نعم اذا اصرح المخاطب باعتقته
كان وصار كما لا يخفى

وما بالاقتضاء لا محاله ثبوته كثابت الدلالة له
الالدي تعارض فالثابت بها هو الاولى فذا التفاوت

يعني ان الثابت بالاقتضاء كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى النص مقدما على القياس الا
عند التعارض قال في التحقيق ما حاصله انه لم يجد لهذا التعارض مثالا وتمحل البعض فقال اذا باع عبدا من
آخر بالف درهم ثم قال للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك هذا عني بالف فاعتقه لا يجوز هذا البيع لان النص
الوارد في حق زيد ابن ارقم بفساد شرا ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب عدم الجواز والاقتضاء يدل
على الجواز فترجحت الدلالة على الاقتضاء وانما كان دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كثبوت الرجم في حق
غير ماعز فكان دلالة ورد بان شرط المعارضة تساوي الحجتين ولا تساوي لان المقتضى بهذا المقتضى
كلام الامر والدلالة ثابتة بالامر فانى يتعارضان وبان عدم الجواز ليس لترجح الدلالة اذ لو صرحا بالبيع
لا يجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة نص آخر انتهى

ولا عموم عندنا للمقتضى فقوله من عز كله قد اعرضنا
اذا اكلت فالرقيق معتق في النوع دون النوع لا يصدق

يعني ان المقتضى لا عموم له عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى لانه ثابت ضرورة صحة الكلام
فيقدر بقدر الضرورة وهي تندفع باثبات فرد اذا كان له افراد فلا دلالة له على اثبات ما وراه ولان
العموم من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ واذا لم يكن المقتضى عاما فهو لا يقبل التخصيص الذي
هو قصر العام على بعض افراده فاذا قال ان اكلت فعبدي حر فقال والله لا اكل ونوى طعاما دون طعام
فانه لا يصدق ديانة ولا قضاء لان الاكل اسم للفعل فيقتضي المحل كاقتضائه للزمان والحال فثبوت الطعام
الذي هو مقتضى انما هو في المقتضى ضرورة تصحيحه لا غير واما في حق غيره من العموم والخصوص فهو غير
ثابت ولا يعتبر فيه اعتبار الملفوظ فاذا نوى التخصيص كانت النية واقعة في غير الملفوظ فيكون قد نوى
ما لا يحتمله الكلام فلا يصدق نعم اذا قصد افادة العموم وجب عليه ذكر المفعول كان يقول ان اكلت
طعاما وح لا يكون من عموم المقتضى بل يكون العموم مقتضى المقام ح فان قيل المصدر الذي في ضمن الفعل
ثابت لغة فيصير كانه قال لا اكل وان اكلت اكلا فيعم بوقوعه في سياق النفي او الشرط اجيب بان المصدر
الذي في ضمن الفعل انما هو للماهية دون الافراد اذ لا دلالة للفعل على الفرد بل على مجرد الماهية المقارنة
للزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف نحو لا اكل اكلا قال في التلويح وفيه نظر لان
المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على
الماهية انتهى لا يقال ثم كون هذا المثال من قبيل المقتضى ظاهر على قول من يعتبر فيه توقف صحة الكلام
عليه شرعا او عقلا واما على قول من يعتبر الاول فقط فوجهه ما ذكر في التلويح من ان الصحة الشرعية
موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار
الماكول وعند الشافعي رحمه الله تعالى ان ما يكون يتوقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا او
لغة على تقديره فهو المقتضى فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام لكل واحد منها فلا عموم له

بلغ مقابله

بل يقدر واحد بدليل وان لم يوجد دليل معين لاخذها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل كان كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا ففي نحو لا اكل او ان اكلت يجوز عنده نية طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط كذا في التلويح قال المحقق الشريف ان حاصل الخلاف ان حذف المفعول على نوعين احدهما ان يكون منويا مقدرا والثاني ان يكون منسيا غير مقدر وكلاهما شايع في فصيح الكلام فجواز التخصيص عند الشافعي مبني على النوع الاول وعدم جوازه عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى مبني على النوع الثاني انتهى وعندي فيه نظر اذ لو كان المبني ما ذكر من التوجيهين وكل منهما شايع فصيح كما ذكره المفسرون في مثل لا يعلمون ولا يفقهون انه يجوز ان يراد لا يعلمون ولا يفقهون شيئا او ان يراد نفي نفس العلم والفقه لم يجز نفي العموم في مثل لا اكل لتحتم العموم فيه على الوجه الاول ولا مساغ للقول بانه من باب المقتضى الذي لا عموم له فالحق ما نقل عن التقرير انه ليس من المقتضى المفعول في لا آكل وان اكلت اذ لا يحكم بكذب مجرد اكلت فلم يتوقف صدقه عليه ولا تتعدم صحته الشرعية فخصه باسم المحذوف وعموم المحذوف لا يقبل التخصيص اذ ليس لفظيا ولا في حكم اللفظي فلو نوى ماكولا دون آخر لم يصح خلافا للشافعية والاتفاق عليه في باقي المتعلقات من الزمان والمكان والتزام الخلاف فيه غير صحيح بقي ان يقال لا آكل لا اوجد اكلا فيقبل العموم لاجل المصدر والنظر يقتضي انه اذا لاحظ الاكل الجزئي المتعلق بالماكول الخاص اخراجا صح او الماكول لا يصح غير انا نعلم بالعادة في مثله عدم ملاحظة الحركة الخاصة واخراجها بل الماكول وعلى مثل هذا يبنى الفقه والحاصل انه ليس من باب المقتضى بل من باب المحذوف وهو يقبل العموم ولا يقبل التخصيص فالحكم مسلم

ومثله طلقتك وطالق اذا نوى الثلاث لا يحقق

يعني ان قوله انت طالق او طلقتك في عدم مقتضاه مثل ما ذكر من قول القائل ان اكلت فعبدي حر فلا عموم فيهما اذ لا عموم للمقتضى فاذا نوى الثلاث لا يتحقق الثلاث لانه نوى غير ما يحتمله اللفظ لان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة وقوله طلقتك انما يدل بحسب اللغة على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة وعورض هذا بان صيغ العقود والفسوخ كبعت وطلقت كلها في الشرع انشاآت موضوعة لاثبات المعاني فالطلاق الثابت بطريق الانشاء ثابت بانت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء واجيب بانه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ تتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا للكلام فمن حيث انها لم تكن ثابتة وقد اثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احدكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر ذكره في التلويح

خلاف انت باين وطلقي يا هند نفسك على تفرق

عموم صح

هناك في التخريج للائمة وذا من المسائل المهمة

يعني ما ذكر من عدم صحة نية الثلاث فيما ذكر مخالف لهذا وهو ما اذا قال انت باين وطلقي نفسك حيث يصح نية الثلاث عندنا وعند الشافعي على اختلاف التخريج بيننا وبينه اما عنده فلعموم المقتضى عنده فتصح نية الثلاث في الكل واما عندنا فلان صحة نية الثلاث في انت باين ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنى المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جاير لانه وان اقتضى بينونة سابقة من حيث انه اخبار لغة الا ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وعلى الغليظة فان كان لفظ البينونة موضوعا لكلا المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما والا كان جنسا لهما وكذا صحة نية الثلاث في طلقي نفسك ليس لانه من باب المقتضى وعمومه بل لانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف مثل طلقتك على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فيكون الطلاق الثابت به ثابتا بنفس مصدر هذا الفعل لغة لا اقتضاء فيكون الطلاق الثابت بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما فكان مثل طلقي طلاقا وطلقتك طلاقا وانت طالق طلاقا وهو نكرة في الاثبات فلا يعم وانما صحت نية الثلاث ههنا من جهة ان الطلاق دال على الواحد كساير اسماء الاجناس فيدل على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلاث لان المجموع في باب الطلاق ولم تعتبر هذه الوحدة في باب المقتضى لانها من قبيل المجاز الذي هو صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كذا في التلويح

فصل

الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد فالصحيح ما ذكرنا من طرق الاستدلال وما سواه فاسد وبعض اصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا دلالة المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت مخالفا للحكم للمنطوق ويسمونه دليل الخطاب وقسموه اقساما منها التخصيص بالذكر ويسمى مفهوم اللقب وربما يخص بمفهوم العدد اذا كان المذكور اسم عدد ومنها مفهوم الصفة ومنها مفهوم الشرط وشرطوا في مفهوم المخالفة ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق حتى لو كان كذلك كان المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص او بالقياس وشرطوا ان لا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وان لا يكون المنطوق جوابا لسؤال او حادثة كما اذا سيل عن وجوب الزكوة في الابل السايمة فقيل بناء على السؤال او وقوع الحادثة في الابل السايمة زكوة فالوصف بالسوم لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم وان لا يكون المتكلم عالما بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السايمة فقال بناء على ذلك في الابل السايمة زكوة وان لا يكون الوصف للكشف او المدح او الذم ونحو ذلك وانما ينفون مفهوم المخالفة في كلام الشارع واما في الروايات فلا وعليه قول صاحب الهداية في باب ما يجوز به الوضوء وقوله في الكتاب يعني مختصر القدوري جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع ع انتهى وعلله القاآني بان التخصيص لو لم يكن للنفي لما كان له فايدة والقول بالتخصيص انما هو حيث لا يدرك له فايدة غير التخصيص واما كلام الرسول فيحتمل فوايد كثيرة لانه اوتي جوامع الكلم ولذا ترى

الخلف يستفيدون منه ما لم يدركه السلف بخلاف الروايات فانه قلما يقع فيها تفاوت الانظار وانتهى ثم ابتدأ بمفهوم اللقب فقال

والشيء اذ ينص باسمه العلم فبالخصوص فيه بعض قد جزم

يعني ان الشيء اذا نص عليه باسمه العلم كان التنصيص دالا على الخصوص عند البعض والمراد بالاسم العلم ما يدل على الذات دون الصفة سواء كان اسم جنس او علما ولذا فسر في التحرير بالاسم الجامد والمراد بالخصوص افراد محل النص بالحكم من بين ما يصح له من المحال وحاصله انه يدل على نفي الحكم عما عداه لانه لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواه كما اشار اليه بقوله

فان الماء من الماء فهم جماعة الانصار منه ما علم
من انه لا غسل في الاكسال اذ لم يكن ما ينزل الحلال

يعني ان جماعة الانصار رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لما سمعوا قوله عليه الصلوة والسلام الماء من الماء فهموا منه انه لا غسل في الاكسال وهو ان يجامع الرجل زوجته ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل لانه لا ماء في هذه الحالة وهم كانوا من اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص ما فهموا ذلك والمراد من الماء الاول الماء المطلق ومن الثاني المني ومن للسببية والمعنى استعمال الماء واجب بسبب المني والانصار فهموا الاختصاص من الحديث ثم رجعوا عنه بما اخبرتهم عائشة رضي الله تعالى عنها بالحديث الشريف اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل فوافقوا المهاجرين على الوجوب فكان حديث الماء من الماء منسوخا

وعندنا ان يقترن مع العدد اولا فلا تخصيص وهو المعتمد

يعني ان التنصيص ان اقترن بالعدد او لم يقترن فلا تخصيص فيه عندنا لان ذكر الشيء لو دل على نفي ما عداه لزم كفر من يقول محمد رسول الله لانه حينئذ بمنزلة قول القائل ليس لله رسول غير محمد وفيه نفي رسالة غيره وتكذيب ما اخبر به عليه الصلوة والسلام من رسالة الرسول قبله وما قيل من انه لا يستلزم الكفر لان رسالته تستلزم صدقه المستلزم لرسالتهم حيث اخبر به فهو كما ترى لان الكلام فيما لزم من ذلك القول على ذلك التقدير وقوله وهو المعتمد احتراز عما ذهب اليه البلخي من اصحابنا من ان مفهوم العدد معتبر كقوله عليه الصلوة والسلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحدأة والعقرب والفأر والكلب العقور فانه يدل على نفي ما عداه لئلا يلزم ابطال العدد المنصوص عليه واجيب بان ذكر العدد لبيان ان الحكم ثابت بالنص في العدد المذكور واثباته في غيره بعلة النص وهو لا يوجب ابطال العدد المنصوص ولذا زاد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله عليه الصلوة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق في جامع الاسقاط والنذر كاليمين ورجح بعضهم قول البلخي بما وقع في الهداية في جزاء الصيد في حديث خمس من الفواسق من ان في الحاق السبع ابطال العدد المنصوص وقد رده في فتح القدير بما لا مزيد عليه

فالنص لم يشمله كيف يوجب نفيا او اثباتا فليس يطلب

يعني ان النص لم يتناول غير المنصوص فكيف يوجب فيه نفيا او اثباتا قال فخر الاسلام ان النص لم يتناول سائر المحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال لنفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي اولى قال في التحقيق واما فائدة التنصيص عندنا فهي ان يتأمل المستنبطون

في علة

في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص لينا لو ادرجة المجتهدين وذا لا يحصل اذا ورد النص عاماً

وحرف الاستغراق لا محاله ... دليلهم لا هذه الدلاله

يعني ان دليل الانصار في حديث الماء من الماء انما هو اللام لانها للاستغراق عند عدم العهد لا دلالة التخصيص وما ذكره بعض شراح المنار من انه قد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء وان ذلك يفيد الحصر اتفاقا فدعوى الاتفاق فيه ممنوعة قال القاضي عضد الدين اختلف في انما فقيل لا تفيد الحصر فهي ان وما المؤكدة وقيل تفيده بالمفهوم وقيل بالمنطوق وقد يحتج للحصر بمثل انما الاعمال بالنيات انما الولاء لمن اعتق والجواب ان الحصر من عموم الاعمال والولاء اذ المعنى كل عمل بالنية وكل ولاء للمعتق

وهكذا الامر بما تعلقا ... بالماء ما شهوة نز فقا

يعني ان الامر كما قلنا من الاستغراق فيما تعلق بالماء اي بالمني اي في غسل يتعلق بالمني لا مطلقا للاجماع على وجوبه بالحيض والنفاس ثم لما كان مظنة ان يقال فلم لا يجب الغسل بالاكسال اجاب عنه بقوله

فالماء بالعيان لا محاله ... طورا وطورا ثابت دلاله

يعني ان الماء الذي هو المني يثبت تارة بالعيان وهو بالكسر المعاينة وتارة يثبت دلالة بالتقاء الختانين في محل مشتهى على الكمال فانه دليل الانزال وهو امر خفي فيدور الحكم مع دليله كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر قيدنا بكون المحل مشتهى لانه لو جامع ميتة او بهيمة او صغيرة لا يجب الغسل الا بالانزال

والحكم ان يضف الى مسمى ... مخصص بالوصف دل حتما
مثل الذي بالشرط ايضا علقا ... على انتفاء الحكم فيما حققا
عند الامام الشافعي ان عدم ... ذا الوصف او ذا الشرط فهو يعدم

يعني ان الحكم اذا اضيف الى مسمى موصوف بوصف مخصص يعني الوصف الذي يقصد به تعليل اشتراك ذلك المسمى بعد ان كان صالحا لما له تلك الصفة ولغيره مثل في الغنم السائمة زكوة فان الغنم يطلق على ما يكون بصفة السوم وما لا يكون فقيدت بالوصف كان التقييد بالوصف دالا على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف فيدل انتفاء وصف السوم على انتفاء الحكم وهو وجوب الزكوة فيكون هذا مثل المعلق بالشرط فيدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط عند الامام الشافعي رحمه الله تعالى فقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن يدل على انتفاء وجوب النفقة عند انتفاء كون المبانة ذات حمل فجعل الشافعي رحمه الله تعالى الوصف كالشرط وجعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط ثم فرع على هذين الاعتبارين بقوله

فلم يجوز عند طول الحره ... نكاحه مملوكة للقدره
ولم يجز ذات الكتاب ان امه ... لفوت ما الذكر الحكيم افهمه

اي فلذلك لم يجوز الشافعي رحمه الله تعالى نكاح الامة عند طول الحرة ولم يجز عنده نكاح الامة الكتابية لانه يفوت ح ما فهم من الذكر الحكيم في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات لانه سبحانه لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة ووصف الفتيات بالمومنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مومنة عند وجود طول الحرة لفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يجد طول الحرة لفوات الوصف

فالوصف كالشرط لديه يعتبر ... كذاك للتعليق بالشرط اثر
في حق منع الحكم حتى ما وجب ... وليس في التعليق اعدام السبب

يعـــــنى ان الوصف عنده مثل الشرط في كونه موجبًا للعدم عند عدمه لان الحكم يتوقف
عليه توقفه على الشرط اذ لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال
وكما يتعلق الطلاق بدخول الدار في ان دخلت الدار فانت طالق كذلك يتعلق بوصف الركوب في ان
دخلت الدار راكبة فانت طالق ولما اعتبر ان الحكم يدور مع الشرط وجودًا وعدمًا كان انتفاء الحكم مضافا
الى انتفاء الشرط مع بقاء السبب لا الى انتفاء السبب فاثر التعليق في منع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط
فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط فمن قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر تعليقه في قوله انت طالق
بمنعه عن الوجود لانه موجود بل في منع حكمه من الثبوت اذ لولا التعليق كان الحكم ثابتا بقوله انت طالق لان قوله
انت طالق ثابت مع الشرط وبدونه وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لم يثبت لمكان الشرط فتبين ان اثر التعليق
في منع الحكم دون السبب بمنزلة تاجيل الدين وشرط الخيار في البيع والاضافة في قوله انت طالق غدًا
حيث ينعقد السبب ويتراخى الحكم ونظيره التعليق الحسي كتعليق القنديل لا يؤثر في الثقل الذي هو سبب
السقوط بالاعدام بل يمنع حكمه وهو السقوط الى الارض ثم فرع على هذا بقولـــه

فباطل ان علقا الطلاقا بالملك عنده او العتاقا

اي فيبطل عند الشافعي رحمه الله تعالى تعليق الطلاق والعتاق بالملك كما لو قال ان تزوجتك فانت
طالق او ان تزوجت امراة او قال ان اشتريتك فانت حر او ان اشتريت عبدًا فهو حر لان السبب لما كان موجودا
متقررا حالة التعليق كان وجود الملك في المحل امرا لازما لانعقاد السبب لانه لا ينعقد بدون المحل القابل
والتعليق عنده لا يعمل الا في منع الحكم بتاخيره الى وجود الشرط ولا يعدم السبب بل يكون السبب حين التعليق
موجودًا متقررًا متاخرًا حكمه الى وجود الشرط وحيث كان لا انعقاد للسبب بدون المحل ولم يوجد المحل
فيما نحن فيه لغا السبب فلم يصح التعليق فكان مثل ما اذا قال لاجنبية ان دخلت
الدار فانت طالق حتى لو تزوجها ودخلت الدار في الملك لا يقع شي

وجاز قبل الحنث ان يكفرا بالمال عنده لما تقررا

اي جاز عنده التكفير بالمال كالاعتاق والاطعام والكسوة قبل الحنث في اليمين لما تقرر من
الاصل وهو ان الشرط لا يعدم السبب وذلك لان اليمين سبب وجوب الكفارة بدليل الاضافة في قولهم
كفارة اليمين والحنث شرط في وجوب الاداء كالحول في باب الزكوة والسبب الذي هو اليمين متقرر فيصح اداء
المسبب بعد وجود السبب كالتكفير بعد الجرح قبل ازهاق الروح وانما قيد التكفير بالمال لعدم جواز
التكفير بالمال لعدم جواز التكفير بالصوم قبل الحنث عنده ايضا والفرق عنده ان المال والفعل متغايران
فجاز ان يتصف المال بالوجوب وان لم يثبت وجوب الاداء الا ترى ان الثمن يجب في ذمة المشتري بمجرد البيع ولا
يجب الاداء فالتكفير قبل الحنث بالمال يكون بعد الوجوب الحاصل بالسبب اعني اليمين وان كان قبل وجوب
الاداء الذي لا يكون الا بعد الحنث بخلاف الصوم اذ لا يحتمل الفرق بين وجوبه ووجوب ادائه لان الفعل
عين ادائه فمتى ثبت وجوبه ثبت وجوب ادائه فلما تاخر وجوب ادائه الى ما بعد الحنث بالاجماع تاخر نفس
الوجوب ضرورة اتحادهما فلو جازت الكفارة فيه قبل الحنث لكانت واقعة قبل الوجوب فلذا لم يجز هـذا
ومبنى كلام الشافعي رحمه الله تعالى على ان الوصف كالشرط يعمل عمله وان الشرط منع الحكم لا اعدام السبب في
الحال بل يكون السبب متقررًا فيكون زمان صيرورة اللفظ سببا هو زمان التعليق لتقرره ح ويكون اثر التعليق في منع الحكم
الي زمان وجود الشرط ولا تاثير له في السبب فكان انعدام الحكم عند انعدام الشرط مضافا الى التعليق كما ان

وجود

والسبب موجود منعقد موجب للحكم غير ان التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط ع

بلغ مقابلة

مطلب جواز الكفارة عند الشافعي قبل الحنث

وجود الحكم عند وجود الشرط مضافًا اليه فاثر التعليق ان يوجد الحكم عند وجود الشرط وينعدم عند انعدامه ولذا كان عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة حكمًا شرعيًا ثابتًا من النص بطريق المفهوم مخصصًا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ثم لما فرغ من بيان ما هو مذهب الشافعي شرع في بيان ما هو المذهب عندنا فقال

وعندنا الذي بشرط علقا ... كان اني عبدي فحرا طلقا
لم ينعقد حتى يكون ذا سبب ... ومابه في الحال شيء ما وجب
فانما الايجاب مامن اهله ... يكون صادرا وفي محله
فالشرط بينهما هنالك حالا ... وبين ذا المحل فيما ...لا
فلم يصف اصلا هنا الى المحل ... و... انعقاده الى ما وصل

يعني ان المعلق بالشرط لم ينعقد سببًا عندنا في الحال وانما يتأخر انعقاده الى وجود الشرط اذ هو في حال التعليق لم يوجب شيئًا لان الايجاب بانت طالق مثلا لا يصدق الا من اهله ولا يثبت الا في محله وهو المملوك وههنا حال الشرط بين الايجاب وبين المحل لانه منع المعلق من الوصول الى المحل فلم يكن مضافا الى المحل ولم ينعقد لعدم وصوله الى المحل والشافعي شبه الوصف بالشرط في الانتفاء عند الانتفاء كما تقدم ولا شك ان ذلك يكون في المشبه به اعني الشرط اقوى ولذا ذهب اليه من لم يقل بمفهوم الصفة كما في التلويح ونحن نمنع ذلك في الشرط فضلا عن الوصف فان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف المشبه بالشرط وذلك لان اثر التعليق في منع السبب لا في حكمه قصدًا لان المذكور المعلق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق هو انت طالق والقصد هو التطليق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودًا قبل وجود الشرط لعدم وصوله الى المحل فكان عدم الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه قصدًا فمن قال لغيره ان تكرمني اكرمك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه اياه عند اهل اللغة فكان اكرامه معدومًا قبل اكرام صاحبه وههنا كذلك يكون التطليق معدومًا قبل وجود الشرط فعدم وقوع الطلاق لعدم التطليق لا لعدم الشرط فعمل التعليق في اعدام السبب في الحال لا في منع الحكم قصدًا ولم يكن السبب متقررًا في زمان التعليق وانما يتقرر سببًا في زمان وقوع الشرط ولم يكن عدم الحكم حال التعليق مضافًا الى عدم الشرط بل يكون عدمًا اصليًا ثابتًا قبل وجود الشرط كما سمعت من مثال الاكرام فيكون عدم جواز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة عدمًا اصليًا لا حكمًا شرعيًا ليكون مخصصًا او ناسخًا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ونحن لا نجعل نفس قوله انت طالق من ان دخلت الدار فانت طالق معدومًا بل نجعل التعليق مانعًا من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى المحل كما لا يكون بيع الحر سببًا لعدم اضافته الى المحل فان قيل لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يكون لغوًا كما لو قال لاجنبية انت طالق اجيب بانه وصوله الى المحل لما كان مرجوًا بوجود الشرط والخلال التعليق جعلناه كلامًا صحيحًا لانه يعرض ان يصير سببًا كشطر البيع له عرضة ان يكون سببًا بوجود الشطر الاخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يمكن الوقوف عليه كان شاء الله لغا ونظيره في الحسيات المرمي فانه نفسه ليس بقتل لانه بعرضة ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل فاذا حال بينه وبين المرمي ترس منع الرمي من انعقاده علة للقتل لانه منع القتل مع وجود سببه ثم لكون المعلق لا ينعقد سببًا حالة التعليق لو قال والله لا اطلق امراتي ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في الثانية لانه لما لم ينعقد سببًا

لم يوجد شرط الحنث وهو التطليق في الاولى كما هو المذهب عند الشافعي ايضا كما نقل عن الوجيز والمهذب
والمخلص وهذا بخلاف ما اذا حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حيث يحنث لان البيع منعقد لا يمنع انعقاده والملخص
شرط الخيار لان شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب وذلك لان البيع من قبيل الاثباتات والتعليق
بالشرط فيها يكون في معنى القمار لان الثبوت حينئذ يكون على الخطر لا يعلم ايكون ام لا وقد ورد النهي عن بيع
وشرط الا ان الشرع جوز خيار الشرط على خلاف القياس دفعا للغبن عمن لا يهتدي في المعاملات
وما اوجبته الضرورة يقدر بقدرها فجعلناه داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر بقدر الامكان
لانه لو دخل على السبب تعلق الحكم والسبب بخلاف ما كان من قبيل الاسقاطات كالطلاق والعتاق
فلما احتمل التعليق جعلناه داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا لان الاصل في كل شيء كماله وعدم النقصان
بالعوارض ولا عارض فوجب القول بالكمال وما يقال من ان الاعتاق اثبات ايضا لانه اثبات القوة
الحكمية لازالة الرق مدفوع بان المراد من الاثبات اثبات الملك واثبات القوة الشرعية بواسطة ازالة
الملك فوضح الفرق ثم لما كان التعليق بالشرط تصرفا في السبب باعدامه الى زمان وجود الشرط لا في حكمه
صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان التعليق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام بها الذمه وهي موجودة
والملك في المحل انما يشترط لايجاب العتاق والطلاق وهذا الكلام ليس بايجاب لما بينا فلا يشترط قيام
الملك في الحال الا انه يعرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك في المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل
صححنا التعليق باعتباره وان لم يتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك في المحل شرطنا الملك
في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه
لكن هذا الظاهر لا ريب انه دون الملك المتيقن به عند وجود الشرط كما في صورة التعليق بالملك فصحة
التعليق باعتبار ذلك الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك المتيقن به عند وجود الشرط بالطريق الاولى
وكما ان التعليق بالشرط يمنع انعقاد السبب كذلك شرط الحنث يمنع انعقاد اليمين سببا للكفارة فلا يجوز
التكفير قبل الحنث لان اليمين سبب للوجوب بشرط الحنث والتقدير ان حنثت فعلي كفارة بتلك اليمين فمنع
التعليق به اليمين عن صيرورتها سببا للكفارة في الحال فقيل ان تصير سببا لا يتصور الاداء كما لا يتصور
قبل اليمين وادنى درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم واليمين شرعت لايجاب البر مانعة من الحنث
الذي هو ضده فكيف يكون طريقا الى ما بني على الحنث اعني الكفارة الا انها لما احتملت ان تصير سببا بعد
الحنث اضيفت الكفارة اليها توسعا لا انها سبب في الحال ودعوى الفرق بين التكفير بالمال والتكفير بالصوم
حيث جاز الاول قبل الحنث بخلاف الثاني ممنوعة لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو
فعل يباشره العبيد ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال آلة يتادي بها الواجب فالحقوق المالية كالبدنية
في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعلق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا
بخلاف حقوق العباد لان المال هو المقصود فيها اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران كذا في التحقيق والتلويح مطلب عدم جواز كفارة قبل الحنث

وحمل مطلق على ما قيدا ٠ عند اختلاف حادث اذا وردا
والحكم متحدا يكون والحد ٠ عند الامام الشافعي يعتمد

المطلق ما دل على بعض افراد شايع لا قيد له ودلالته على الماهية لا من حيث هي اذ لا دليل عليه بل يدل
عليها في ضمن ذلك البعض والدلالة عند الاطلاق دليل الوضع ولان الاحكام على الافراد والوضع للاستعمال
فكانت دليلة والمقيد ما معه قيد كما نقل عن التحرير وصدر الشريعة ذكر المطلق عقيب الخاص

والعام

والعام لانه من الخاص وضبط هذا الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احدهما موجبا لتقييد الآخر فلا حمل كاطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان اوجبه بالذات كاعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة كاعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة حمل عليه وان اتحد الحكم فاما ان يكون منفيا او مثبتا لا حمل في الاول كلا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان يراد لا تعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق في السبب ونحوه مثل قوله عليه الصلاة والسلام في صدقة الفطر ادوا عن كل حر وعبد كذا ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين او لا فان كان فلا حمل والا حمل كالتتابع في صوم كفارة اليمين وتمامه في التلويح وبه علم ان محل الاختلاف ان يراد مع اتحاد الحكم المثبت واختلاف الحادثة فعنده يحمل كما بيناه في النظم وعندنا لا وبهذا يعلم ما في المنار من التسامح

مثاله كفارة للقتل ... وسائر التكفير ما من فصل

فان الرقبة في كفارة القتل مقيدة بالايمان في قوله سبحانه فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات وهي كفارة الظهار واليمين مطلقة عن ذلك القيد فيحمل عليها مع اختلاف الحادثة واتحاد الحكم المثبت اعني الاعتاق

وقيدها الايمان وصف زايد ... كالشرط حيث الحكم ثم واحد

فيوجب النفي اذا ما ينتفي ... كذا نظيره بلا تخلف

فالجنس واحد بلا ارتياب ... فلم يكن فرق بهذا الباب

يعني ان قيد الايمان في كفارة القتل وصف زايد يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الاجزاء عند انتفائه في كفارة القتل بناء على اعتبار مفهوم الوصف كمفهوم الشرط ويوجب نفي الاجزاء عند انتفائه في سائر الكفارات لانها جنس واحد من غير فرق ثم لما ورد عليه انه لم يلحق كفارة القتل بكفارة اليمين بجواز التكفير بالاطعام بجامع الجنسية اجاب عنه بقوله

ثم الطعام في اليمين ثابت ... لا القتل اذ كان هنا تفاوت

اذ كان باليمين باسمه العلم ... وليس موجبا يكون للعدم

وليس موجبا سوى الوجود ... وليس كالوصف من القيود

اي ان الطعام في اليمين لم يثبت في القتل لان التفاوت هنا ثابت اذ ورد في اليمين باسمه العلم وهو عشرة مساكين لانه اسم جامد والعلم لا يوجب الا الوجود اي لا يثبت سوى المنطوق ولا ينفي الحكم عما عداه واذا لم يفد العدم لم تجز تعديته لان تعدية المعدوم محال وليس الاسم العلم كالوصف الذي هو قيد من القيود

لا عندنا وان بحادث حصل ... هذان اذ بذين يمكن العمل

الا بحكم واحد ان اوردا ... في حادث فرد فلا تعددا

ليس ما ذكر من حمل المطلق على المقيد عندنا فلا يحمل عليه ان حصل هذان اي المطلق والمقيد في حادثتين او حصلا في حادثة واحدة الا اذا وردا في حكم واحد وحادثة واحدة اما ان اوردا في حادثتين فللجواز ان يكون التوسعة مقصودة في احدهما والتقييد في الآخر كما في كفارة القتل واليمين واما اذا كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا في حكمين فللجواز قصدا للتشديد في واحد والتسهيل في الآخر

كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فان الصوم مقيد بكونه قبل المسيس والاطعام مطلق بخلاف ما اذا اتحد الحكم والحادثة كما اشار اليه بقوله

فالحمل ثابت على اليقين … كالصوم في كفارة اليمين

حيث ورد فيها قراءة متواترة فصيام ثلاثة ايام وقراءة مشهورة وهي قراءة ابن مسعود متتابعات

فالحكم للضدين ليس يقبل … لذا على التقييد قطعا يحمل

اي لان الحكم هنا وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين اي التتابع وعدمه فلذلك حمل المطلق على المقيد قطعا والمراد بالضدين ما بينهما نهاية الخلاف كما هو اصطلاح الاصوليين لا الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد كما هو اصطلاح ارباب المعقول وهذا على وفق ما في المنار وغيره قال في التلويح والشافعي رحمه الله تعالى انما شرط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه الصلوة والسلام صم شهرين وروي شهرين متتابعين

وفي زكوة الفطر في السبب … نصان والجمع هناك قد وجب

واننا بكل نص نعمل … من دون ما هذا على ذا يحمل

يعني ان في زكوة الفطر ورد نصان في السبب احدهما مطلق وهو قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد والآخر مقيد وهو قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فوجب الجمع بينهما اذ لا تزاحم في الاسباب فيجوز ان يكون لمعنى واحد اسباب متعددة فيكون مطلق الراس سببا والراس المؤمن سببا ووجب ان نعمل بكل واحد من النصين من غير ان نحمل المطلق على المقيد فيجب زكوة الفطر بسبب العبد الكافر كالمؤمن خلافا للشافعي واجرا الدليل واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد لزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه لزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق كذا في التلويح قال الفاضل الهندي ولقائل ان يقول على هذا لا ينبغي ان يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بان يقول بجواز الامرين فان فائدة القيد اظهار استحباب التتابع ولا تضاد لان المكلف مخير بينهما واجيب بان العمل بهما في صوم الكفارة غير ممكن لان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه والحكم الواحد يستحيل اتصافه بالصفتين على سبيل الوجوب

وذا لمن تعدد الاسباب … والقول ان القيد في ذا الباب

يعني ان ما ذكر من النصين في زكوة الفطر من تعدد الاسباب ولا تزاحم فيها وقوله والقول مبتدا خبره جملة ليس في قوله

كالشرط ليس عندنا مسلما … وهب لذا نفي لنا مسلما

ايجابه النفي وهب يقال … فانما يصح الاستدلال

به على سواه لو تماثلا … وليس ذا كالقتل لا تماثلا

فانه من اعظم الكبائر … فالفرق ثم مثل صبح ظاهر

يعني

مطلب هل التقييد كالشرط

يعني لا نسلم ان القيد بمعنى الشرط كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى اذ يجوز ان يكون قيدًا اتفاقيًا ولو سلم ان القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب عدم الحكم عند انتفائه وانما عدم الحكم اصلي لا شرعي مستفاد من اللفظ كما قدمنا والعدم الاصلي لا تصح تعديته وليعلم ان الشرط له معنى شرعي وعرفي عام واصطلاحي للمتكلمين واصطلاحي للنحاة اما الاول فله استعمالان لان احدهما امر خارجي يتوقف عليه الشيء ولا يترتب عليه كالوضوء وثانيهما ما يترتب عليه الشيء ولا يتوقف كالدخول في ان دخلت الدار ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه الثاني ما يتوقف عليه وجود الشيء الثالث ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا موثرا فيه الرابع ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلوما مثل ان كان النهار موجودًا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل الخلاف هو الشرط النحوي وظاهره انه لا يكون موقوفا عليه ذكره في التلويح وقوله وهب يقال الخ يعني ولو قلنا انه يوجب النفي ويصح تعديته الى غيره كما قال الشافعي رحمه الله تعالى فانما يصح الاستدلال له على غيره لو تماثلا اي لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع وليس ذا اي ليس ما ذكر من اليمين والظهار كالقتل فان القتل الذي تدعي ان الكفارة واجبة فيه الشامل للعمد والخطاء من اعظم الكبائر ولا كذا الظهار واليمين فلا مماثلة بينه وبينهما ثم التعبير بمن في قوله من اعظم الكبائر كما وقع في التوضيح احسن من حذفها كما في المنار اذ ليس القتل الخطا اعظمها قال ابن نجيم رحمه الله تعالى وظاهر كلامهم ان قتل الخطاء كبيرة وهو مشكل لانهم قالوا ان الكفارة لا تجب في الكبيرة

والقيد بالسوم وبالعدالة	لو يوجب النفي حملنا الله
بل مبطل الزكوة في العوامل	معروف سنة كما انحوا مل
فناسخ الاطلاق ذا كالامر	في قوله تبينوا في الذكر
في شان فاسق اذا ما اخبرا	فناسخ الاطلاق في تقررا

مطلب في قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم نسخ الاطلاق

جواب عما ورد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد السوم في قوله عليه الصلوة والسلام في خمس من الابل السائمة زكوة نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم عليه المطلق وهو قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل زكوة وجعلتم قيد العدالة في قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فحملتم المطلق عليه وحاصل الجواب ان هذا لم يوجب نفي الجواز بدون القيد بل السنة المعروفة من قوله عليه الصلوة والسلام ليس في العوامل ولا الحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة هي الذي ابطلت الزكوة في ذلك واوجبت نسخ الاطلاق في الحديث والامر بالتثبت في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا واجب نسخ الاطلاق في قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فهذا نسخ للمطلق لا تقييد له والفرق بينهما ان النسخ رفع حكم المطلق بدليل متاخر والتقييد ان يراد من المطلق ما اراد بالمقيد فالنسخ يدل على انتهاء الحكم لانتهاء مدته فيدل على ان الحكم كان مشروعا من قبل بخلاف التقييد فانه لا يدل على مشروعيته من قبل وتصريحا يمنا بالنسخ هنا دليل على تاخر المقيد وكفى بهم حجة واما ما قيل من ان المراد بالنسخ هنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين فخلاف الظاهر من غير حاجة اليه

قيل القران في الكلام يوجب	نظيره في الحكم فهو بطل
فما على الصبي من زكوة	لاجل الاقتران بالصلوة

فجملة تكون بالتمام ... فليست بذات النقص في الكلام
وعندنا لا يوجب اشتراكا ... لكن بذات النقص كان ذاكا
فذي الى الاتمام فيها يفتقر ... فما بها ذات التمام يعتبر
وما بنفسه يكون تما ... فلا اشتراك فيه كان جزما
الا بما اليه فيه يفتقر ... وقدر الافتقار فيه يقتصر

يعني ان البعض قال ان القران في الكلام اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب نظيره في الحكم اي القران في الحكم لان رعاية التناسب بين الجمل مطلوب فلا تجب الزكوة على الصبي لا قرانها بالصلوة في قوله سبحانه اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم فقاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة مثل ان دخلت الدار فانت طالق وزينب وعندنا عطف الجملة على الجملة لا يوجب اشتراكا لان وجوب الاشتراك في الجملة الناقصة لافتقارها الى الاتمام اي الى الاتيان بما يتم به وهو الخبر لا بنفس العطف وما يكون تاما بنفسه لا يوجب الاشتراك الا فيما يفتقر اليه فيه بقدر الافتقار نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر لان الفرض التعليق ولم يذكر شرطا على حدة فافتقر الى الاشتراك من حيث الغرض بخلاف ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق حيث تطلق زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فحيث اتى بالخبر دل على ان مراده التنجيز

ان ذا والعموم مخرج الجزاء ... يكون خارجا بلا امتراء
او الجواب لا يزيد اصلا ... او لم يكن بنفسه استقلالا
فانه يختص حقا بالسبب ... بالاتفاق ليس فيه من ريب
وان عليه زاد فابتدا ... يكون لا يختص ولا يستراد
فليس تلغى هذه الزيادة ... خلاف ما البعض هنا افاده

المراد بالعام ههنا ما يعم المطلق اما تغليبا او بان يراد به ما لا تعيين فيه مجازا وحاصله ان العام المذكور اذا اخرج مخرج الجزاء مثل سها النبي عليه الصلوة والسلام فسجد وماعز زنى فرجم او خرج مخرج الجواب كقول من دعي الى الغداء ان تغديت فكذا ولم يزد على الجواب او لم يكن الجواب مستقلا بنفسه بان لم يفد منفردا نحو بلى ونعم في جواب اليس لي عليك كذا فانه يختص بالسبب اتفاقا ومعنى اختصاصه به اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم ثابتا في حق غيره بنص آخر او بدلالة او بقياس لا ان زاد على الجواب فانه لا يختص بل يكون ابتداء فلا تلغى الزيادة الواقعة في الكلام كما لو قال المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فكذا فانه لا يتقيد بالغداء المدعو اليه حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم سواء كان ذلك الغداء المدعو اليه او غيره مع الداعي او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبارا لزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء دلالة الحال وفي حمله على الجواب الامر بالعكس والعمل بالحال دون العمل بالمقال كذا في التلويح قال في التنقيح ولو نوى الجواب صدق ديانة يعني لانه نوى ما يحتمله لفظه لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لان التمسك باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة فكان اجماعا على ان العبرة باللفظ خلافا للبعض ومنهم الشافعي رحمه الله تعالى فانه قال ان السبب يخصص العام كما في التلويح وغيره

مخرج صح

الثاني وقيل

وقيل ان للمدح كان النظم ... فلا عموم مثل ذاك الذم
وفاسد هذا فلا تدافعا ... وليس للعموم ذاك مانعا

يعني قال بعضهم ان النظم اذا كان واردًا للمدح مثل قوله سبحانه ان الابرار لفي نعيم او كان للذم مثل قوله سبحانه والذين يكنزون الذهب والفضة الآية فلا عموم له وان كان اللفظ عاما اذ القصد الي المدح او الذم لا العموم ولا يستدل بالآية على وجوب الزكوة بالحلي وهذا القول فاسد عندنا اذ لا تدافع بين العموم والمدح او الذم فلا يمنع ذلك العموم

وذا الجمع اذ يضاف ... جمع فهنا لهم خلاف
فقال بعض اهل ذي الصناعه ... ذا حكمه حقيقة الجماعه
في حق كل واحد وعندنا ... لا بل يكون وضعه مبيّنا
يقابل الاحاد بالاحاد ... فاذ لزوجتيه في الميلاد
يقول ان طفلين لي ولدتما ... مني اذن ولدا ارتياب بنتما
تبين كل اذ تجي بالولد ... من غير شرط اثنين في هذا الصدد

يعني قال بعضهم ان الجمع اذا اضيف الي جماعة يكون حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد وكذا المثنى اذا اضيف الي المثنى وعندنا ليس كذلك بل يكون المراد منه مقابلة الاحاد بالاحاد كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنيه فقط فاذا قال الرجل لزوجتيه في شان الولادة اذا ولدتما ولدين فانتما مني بائنتان ان جاءت كل واحدة منهما بولد لوجود الشرط ولا يشترط ان تلد كل واحدة منهما ولدين هذا واما اذا قال ان ولدتما ولدا يقع الطلاق بوجود ولد واحدة منهما كقوله ان حضتما حيضة لان الفرد قد يضاف الى المثنى مجازًا كقوله تعالى نسيا حوتهما والمجاز اولي من اللغو ولو قال اذا ولدتما فهو كما لو قال ولدين وكذا ان حضتما

والامر مقتضاه مثلما ذكر ... النهي عن ضد الذي به أمر
والنهي عن شيء يكون امرا ... بالضد فرد الا الجميع طرا

ذهب عامة المشايخ الي ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشيء امر بضده وذلك لان الامر يوجب الايتمار بابلغ الوجوه فكان من ضرورته حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده بحكمه سواء كان له ضد واحد او اضداد اذ الاشتغال باي ضد كان يفوت المطلوب بالامر كما لو قال اخرج من الدار الساعة فاذا اشتغل بالقعود او الاضطجاع او نحوه فات الخروج المامور والنهي لاعدام المنهي عنه بابلغ الوجوه فان كان له ضد واحد لم يكن ذلك الاعدام الا باثبات ضده فكان امرا بالضد واما اذا كان له اضداد لم يمكن ان يجعل امرا بجميعها كالنهي عن القيام لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد من القعود والاضطجاع والاستلقاء ونحوه فذهب البعض الى انه لا يجعل امرا باحدها اذ ليس البعض اولى من البعض بخلافه في جانب الامر اذ ترك الجميع في ساعة واحدة ممكن وذهب البعض الي انه يجعل امرا بواحد لا على التعيين لانه يقتضي الامر بواحد تحقيقا لحكم النهي اذ لا يمكن تحقيقه الا بترك المنهي عنه الي ضد والامر قد يثبت بالمجهول كما في احد انواع الكفارات وللامام الاسنوي من محققي الشافعية رحمهم الله تعالى تحقيق ههنا حاصله ان السيد اذا قال لعبده اقعد مثلا فامران منافيان للمامور به اعني القعود احدهما مناف له بالذات وهو عدم القعود لانهما نقيضان فان اللفظ الدال على القعود دال على النهي عن عدمه او المنع منه بالاخلاف والثاني مناف له بالعرض اي بالاستلزام وهو الضد كالقيام والاضطجاع

فيه بحث

بيان فامتناع

وضابطه ان يكون معنى وجوديا يضاد المامور به ووجه منافاته بالاستلزام ان القيام مثلا يستلزم عدم القعود الذي هو نقيض فلو جاز عدم القعود لاجتمع النقيضان فامتنع اجتماع الضدين انما هو لامتناع اجتماع النقيضين لا لذاتهما فاللفظ الدال على القعود يدل على النهي عن الاضداد الوجودية كالقيام بالالتزام والذي يامر قد يكون غافلا عنها فالامر بالشيء نهي عن ضده وفايدة الخلاف في هذه المسئلة وعكسها من الفروع نحو ما اذا قال لامراته ان خالفت امري فانت طالق ثم قال لها لا تكلمي زيدا فكلمته لم تطلق لانها خالفت نهيه لا امره هذا هو المشهور وقال الغزالي اهل العرف يعدونه مخالفة للامر ولو قال ان خالفت نهيي فانت طالق ثم قال لها قومي فقعدت فللا من الاصحاب وغيرهم خلاف فذهب بعض من جعله نهيا الى وقوع الطلاق والاظهر عدمه اذ لا يقال لغة لمن قال قم انه نهى انتهى

وعندنا في الامر كان المقتضى ... كراهة الضد كذا النهي اقتضى
في الضد ان يكون مثل الواجب ... من سنة في القرب في المراتب

هذا هو ما اختاره شمس الايمة وفخر الاسلام وغيرهما يعني ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي قريبة في الرتبة من الواجب قال في التحقيق ليس المراد بالسنة ما هو المصطلح اعني ما فعله عليه الصلاة والسلام لان ذلك لا يثبت الا بالنقل بل المراد ما يكون مرغوبا قريبا من الواجب وليس المراد بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منها ثابت للضرورة لا بالصيغة ثم بين الوجه في اقتضاء الامر والنهي لما ذكر بقوله

اذ لم يكن تحريم ذاك الضد ... بالامر ملحوظا هنا بالقصد
بل ذلك التحريم ليس يعتبر ... الا لتفويت الذي به امر
وحيث لا تفويت للمرام ... فالضد مكروه بلا كلام

يعني انما قلنا بكراهة الضد دون تحريمه لان تحريم الضد لم يكن مقصودا بالامر لان صيغة الامر لم توضع للمنع وانما يثبت ذلك بطريق الضرورة والاقتضاء كما بينا وانما يحرم الضد لتفويت المامور به لان التفويت حرام فاذا لم يفوته لم يكن حراما ولا مفسدا لاداء المامور به بل يكون مكروها لان الثابت بطريق الاقتضاء والضرورة يتقدر بقدر الضرورة ولا ضرورة الى القول بالحرمة عند انعدام التفويت

كالامر بالقيام اذ لن يقصدا ... بالامر فيه النهي عن ان يقعدا
فان يقم من بعد ما كان قعد ... يصح فعله اذن فما فسد
اذ لم يفوت ذا القعود امره ... لكنما القعود شرعا يكره

يعني ان ما ذكرنا كالامر بالقيام في الصلوة لم يقصد به اصالة النهي عن القعود فاذا قعد في محل القيام ثم قام لا يفسد صلوته لنفس القعود لانه لم يفوت المامور به لكن القعود يكره لان الامر بالقيام يقتضي كراهة ضده كذا قالوا قال في التحقيق ثم سياق هذا الكلام يتزع الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم بنوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فلا يفوت به المامور به بالاشتغال بضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ يعني الاخسيكثي وينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير

مكروها

مكروها لعدم تأديته الى حرام او مكروه فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عند البعض كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ وكان ينبغي ان يكون الكراهة على تقدير كراهة التاخير كما قلنا وعند البعض يحرم الضد والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي او على الفور انتهى

كذلك النهي قدون الواجب   يكون مقتضاه في المراتب

يعني كما ان الامر يقتضي بالنهي الثابت في ضمنه كراهة الضد التي هي ادنى من الحرمة بدرجة النهي ايضا يقتضي بالامر الثابت في ضمنه ما هو دون الواجب سنية الضد التي هي دون الواجب بدرجة اعتبارا لاحدهما بالاخر

فالنهي عن لبس المخيط اذ ورد   في حق محرم على هذا القصد
فلبسه الازار والرداء   يكون سنة ولا امراء

يعني ان نهي المحرم عن لبس المخيط بقوله عليه الصلاة والسلام لا يلبس المحرم العبا ولا القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين الحديث وارد على هذا القصد الذي قلناه لانه لما نهى المحرم عن لبس المخيط صار مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فثبت بهذا الامر سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط كذا في التحقيق

من اجل ذا يعقوب قال من سجد   على نجس المكان ما فسد
صلاته فنهيه لن يقصدا   وانما مامور ان يسجدا
على مكان طاهر فان يعد   عليه فالمامور فيه ما فقد

اي من اجل ان الامر يقتضي كراهة الضد ان لم يفت المامور به قال ابو يوسف رحمه الله تعالى ان من سجد على مكان نجس لم يفسد صلوته لان النهي عن السجود على المكان النجس غير مقصود اصالة بالامر وانما المامور به ان يسجد على مكان طاهر فاذا اعاد السجدة على مكان طاهر جاز عنده لان السجود على المكان النجس مكروه لا يفسد

فجاز ذا لكن هما قد قالا   بانه يكون لا محالا
لحمله نجاسة فيفترش   الكف عند دائما فالمفترض
بضده يفوت كالصيام   اذ كان امساكا على الدوام

لما كان وضع الوجه ... منزلة القعود ... وكان ... حامل النجاسة والكف عن حمل النجاسة ...

اي فجاز ذلك عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لكن قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ما حاصله انا سلمنا ان الاشتغال بالضد لا يفوت فرض السجود لكنه يفوت فرضا آخر فلذا قلنا بفساد الصلوة وذلك لان السجود انما يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض تتصل بالوجه فيصير فرض دائم في الصلوة وبالسجود على النجس يفوت ذلك الفرض فيكون مفسدا كالامساك في الصوم لما كان مامورا به في جميع اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا كذا ذكره القاآني

فصل

يتعلق ببيان الحكم واقسامه ولفظ الحكم يقال بينهم للحكم الوضعي والتكليفي فالاول هو الخطاب بكون الشيء سببا للشيء مثل دلوك الشمس للصلوة والزنا لوجوب الجلد او شرطا كالوضوء للصلوة والثاني خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين طلبا او تخييرا فالطلب اما ان يكون طلبا للفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او طلبا للترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة وقد يقال الحكم بوصف الفعل سواء كان اثرا للخطاب كالوجوب والحرمة او لم يكن اثرا كالنافذ واللازم ونحوه

مطلب تعريف العزيمة

ثم الحكم ينقسم الي قسمين كما قال

ثم على نوعين كان ما شرع … عزيمة وانه اسم قد وضع
لما هو الاصل وما تعلقا … بعارض بل ابتداء حققا

يعني ان الاحكام التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين عزيمة ورخصة وسيأتي بيان الرخصة فالعزيمة لغة القصد البليغ ولذا كان قول القائل اعزم ان افعل اولان افعل يمينا عندنا لان اليمين توكيد بليغ واصطلاحا اسم لما هو اصل من الاحكام ومعنى اصالتها ان يثبت ابتداء باثبات الشارع قوله وما تعلقا الخ بيان لكونه اصلا بخلاف الرخصة فانه اسم لما بنى على اعذار العباد كالاذن باجراء كلمة الكفر عند الاكراه واباحة الافطار بعذر المرض والسفر وهذا كما قال بعضهم العزيمة ما استمر على الامر الاول واستقر علينا بحكم انه جلت عظمته الهنا ونحن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الي يسر بواسطة عذر المكلف

واربع انواعها في الشرع … الفرض وهو ثابت بالقطع
من الدليل لا يكون فيه … من شبهة هنالك تعتريه
بلا زيادة ولا نقصان … وذلك كالايمان والاركان

قسم العزيمة الي اربعة انواع مع ان المباح منها ايضا لوكادة سببه وكونه شرع ابتداء لا لعارض لان المراد بيان ما يترتب عليه الجزاء من العزايم ووجه الانحصار اي الحكم اما ان يثبت بدليل قطعي اولا الاول الفرض والثاني اما ان يستحق تاركه العقاب اولا الاول الواجب والثاني اما ان يستحق تاركه الملامة اولا الاول السنة والثاني النفل وهي حاصرة للافعال والتروك لان ترك المنهي عنه فرض ان كان الدليل قطعيا كترك الزنا وشرب الخمر وهو الحرام وواجب ان دخل فيه شبهة كترك اكل الضب ولعب الشطرنج وهو المكروه كراهة التحريم وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس كالمباح فقد ادخله صاحب التحقيق وغيره في المباح والمكروه تنزيها من المباح ونقل من التحرير ان الطلب ان ثبت بقطعي فبالافتراض والتحريم او بظني فالايجاب وكراهة التحريم ويتشاركهما في استحقاق العقاب بترك متعلقهما وعنه قال محمد رحمه الله تعالى كل مكروه حرام بنوع من التجوز وقالا على الحقيقة اي الحرام اقرب للقطع بان محمدا لا يقول باكفار جاحد المكروه فلا اختلاف بينهم كما يظن انتهى والفرض لغة التقدير والقطع وشرعا ما ثبت بدليل قطعي اي لا شبهة فيه والمراد ثبوت لزومه بقرينة ما يأتي من ان حكمه لزوم العمل فلا ينتقض بالمباح كما ظن بعض شراح المنار وقوله بلا زيادة ولا نقصان اشارة الى مناسبة المعنى اللغوي بالتقدير كمناسبته بالقطعية وايما الي ما فيه من التخفيف علينا لانه مقدر متناه والى وجوب الاعتناء لقطعيته والاركان اي الاركان الاربعة الصلوة والزكوة والصوم والحج

اما صح

وحكمه لزوم علم والعمل … والكفر بجحوده متصل

بلغ مقابلة

اي حكم الفرض لزوم اعتقاده حقيته والعمل بموجبه وكفر جاحده حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا كما في التلويح

والفسق ان يتركه بغير عذر … وواجب مثل زكوة الفطر
ما كان بالدليل الذي فيه … تكون شبهة فتعتريه

اي حكمه ايضا ان يفسق تاركه بلا عذر كالاكراه وهذا خاص بالاركان واما الكفر بالجحود فشامل لها وللايمان وقوله وواجب الخ اي الواجب ما يثبت لزومه بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والاية المأولة وقيده فخر الاسلام بالاول لان غالب الواجبات تثبت به وهو كصدقة الفطر وكالوتر وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان فان ثبوتها بخبر الواحد فالواجب يطلق على ما هو ظني في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح

حتى يمنع

حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن يجب عليه سجدة السهو وهذا القسم اعني الواجب لم يكن ثابتا في زمن النبي عليه الصلوة والسلام لان خبر الواحد الذي مفهومه قطعي ليس بظني في حق من سمعه من النبي عليه الصلاة والسلام كما في فتح القدير وقد يطلق على المعنى الاعم ومنه يقال الزكوة واجبة وهذا المعنى الاخير غير مراد هنا

وحكم اللزوم ابينا في العمل ... لا العلم فالجحود فيه ان حصل
لا كفر ثم تركه تأولا ... لا يوجب الفسق ولا التضللا
وحيث لا ان استخف ضللا ... وحيث لا ففاسق إذا أهملا

يعني حكم الواجب انه لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فلا يكفر جاحده وتارك العمل به ان كان متأولا لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سنة السلف وحيث تركه ولم يكن متأولا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مستخفا فهو فاسق لانه اهمله فكان فاسقا بخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه كذا في التلويح ونقله في التقرير عن عامة الكتب فلا اعد لنا فيه عن وتيرة المنار قال ابن نجيم واعلم انهم حكموا هنا بتضليل المستخف بخبر الاحاد وقالوا من ترك سنن الصلوة الخمس اذا لم يرها حقا كفر وان راها وتركها قيل لا يأثم والصحيح انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك كذا في النوازل وفي فتح القدير وهذا اذا تجرد الترك عن استخفاف بل كان مع رسوخ الادب والتعظيم فان لم يكن كذلك دار بين الكفر والاثم بحسب الحال الباعث له على الترك وفي البزازية قيل له تقليم الاظفار سنة فقال لا افعل وان كان سنة كفر ثم قال والحاصل انه اذا استخف بحديث او سنة كفر انتهى فقد علمت ان الاستخفاف بالحديث كفر فكيف قال الاصوليون انه يضلل وقد ظهر لي ان معنى الاستخفاف مختلف فمراد الاصوليين به الانكار بغير تاويل مع رسوخ الادب ومراد الفقهاء الانكار مع الاستهزاء ولا شك في كون الثاني كفرا انتهى

والسنة الطريقة السنية ... مسلوكة في ديننا مرعية
وانها من العباد تطلب ... لا واجب او فرض او ما يندب

السنة لغة الطريقة مطلقا قال عليه الصلوة والسلام من سن سنة حسنة الحديث وفي الشريعة الطريقة المرضية المسلوكة في الدين تطلب اقامتها من العباد لا هي فرض ولا واجب ولا مندوب والمراد بكونها مسلوكة في الدين ان يسلكها الرسول عليه الصلوة والسلام او من هو علم في الدين كالصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وعرفها في المنار بالطريقة المسلوكة في الدين واورد عليه انه يشمل الفرض والواجب وان الاولى ان يزاد من غير افتراض ولا وجوب فاورد عليه المندوب وان الاحسن التعريف بما واظب عليه النبي عليه الصلوة والسلام مع الترك احيانا بلا عذر ولا يخفى انه لا يتناول سنة الصحابة والمقصود التعميم فلذا اخترنا ما هنا وقد تبين من ذلك حكمها وهو ان يطالب العبد باقامتها من غير وجوب وسيأتي حكم تركها في حكم نوعيها

وتلك ان تطلق بلا ارتياب ... لسنة النبي والاصحاب
والشافعي قال حيث تطلق ... فسنة النبي ذا المحقق

يعني ان لفظ السنة عند الاطلاق بان يقول الراوي السنة كذا لا يفيد الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يحتمل سنته وسنة الصحابة على السواء حتى لا يتعين احدهما الا بدليل وقال الشافعي رحمه الله نعم
انها عند الاطلاق تنصرف الى سنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا الى غيرها قال القاآني

وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابي فان السنة الطريقة المسلوكة المتبعة فلا يطلق على طريقتهم الا مجازا فتعين الحقيقة عند الاطلاق وعندنا لما وجب تقليد الصحابي كانت طريقتهم متبعة كطريقة الرسول فلم يدل اطلاق السنة على انها طريقة النبي عليه الصلوة والسلام

وانها نوعان سنة الهدى وتلك كالاذان اذ تاكدا
ومثله جماعة اقامة بتركها العتاب والملامة

اي السنة نوعان احدهما سنة الهدي وهي السنة التي اخذها من تكميل الدين كالاذان اذ هو سنة موكدة وكذا الجماعة والاقامة والكل يستوجب تاركه العتاب والملامة قال في التحقيق وسنة الهدي هي التي يتعلق بتركها كراهة واساءة والاساءة دون الكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيدين والسنن الرواتب ولذا قال محمد رحمه الله تعالى في بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفي بعضها اثم وفي بعضها يجب القضاء كسنة الفجر لكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة واذا اصر اهل المصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرايض والواجبات واما السنن فيؤدبون على تركها انتهى وقال في التلويح ان ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق به حرمان الشفاعة لقوله عليه الصلوة والسلام من ترك

ونوعها الثاني زوايد السنن بالترك لم يسئ وفعلها حسن

السنن الزوايد التي ليس في فعلها تكميل الدين لكن فعلها افضل قال ابن نجيم وكانهم ارادوا بها السنن التي ليست مؤكدة فتارة يطلقون عليها اسم السنة وتارة المستحب وتارة المندوب وقد فرق الفقهاء بين الثلاثة فقالوا ما واظب عليه عليه الصلوة والسلام مع ترك ما بلا عذر سنة وما لم يواظبه مستحب ان استوى فعله وتركه ومندوب ان ترجح تركه بان فعله مرة او مرتين والاصوليون لم يفرقوا بين المستحب والمندوب انتهى

كسيرة النبي في القعود والاكل والتطويل في السجود

كذا ركوبه ومشيه وتطويل قرائته وشربه ونحو ذلك

والنفل وهو ما بزيادة شرع لنا ولم يكن علينا اذ وضع
وانما بفعله نثاب ولم يكن بتركه عتاب

يعني ان النفل عبادة شرعت لنا لا علينا زيادة على ما تقدم من الفرض والواجب والسنن وقال في التوضيح وهو دون السنن الزوايد فهو عبادة مشروعة لنا لم يرغب فيها الشارع بخصوصها ويطلق النفل عند الفقهاء على ما دعا اليه صلى الله تعالى عليه وسلم خصوصا او عموما من غير ايجاب بدليل قولهم باب النفل

فان يجاوز ركعتين في السفر فالزايد النفل لهذا يعتبر

يعني ان الزايد على ركعتين في السفر نفل لهذا اي لكونه يثاب الفاعل على فعله ولا يعاقب على تركه وهذا هو حكم النفل فيكون الزايد نفلا لا كما قال الشافعي رحمه الله تعالى من انه يقع فرضا كذا في شرح المنار لمصنفه وساير شروحه واعترض بان الزايد لا ثواب فيه بل يكون اثما لخلطه النفل بالفرض وانت خبير بان تصريحهم لكونه نفلا ولا ريب ان النفل عبادة فلا يخلو عن الثواب دليل على انه يثاب على فعله في نفسه وان كان اثما من جهة اخرى كتاخير السلام وعدم تكبيرة الافتتاح فليتأمل وعرف النفل في المنار بما هو حكمه من التواب الفعل وعدم العتاب مع الترك واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحقيقها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقيق لدخولها تحت فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على الترك كما في التلويح

والنافي

مطلب النفل اذا فسد بعد الشروع يجب القضاء عندنا

والشافعي قال في نفل شرع ... فيه موديه بوصفه وقع
فواجب بقاؤه كذا لكا ... من غير تغيير لما هنا لكا

يعني ان النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي لان الذي شرع في النفل وقع فعله بوصف النفل وحكم النفل ان يكون مخيرا فيه والنفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا لواجب بل اداء النفل ولذا ابيح له الافطار لعذر الضيافة فيجب ان يبقى النفلية من غير ان يتغير الى الوجوب وحيث كان باقيا على النفلية كان مخيرا فيما لم يأت تحقيقا لمعنى التخيير في النفل فله ان لا يؤدي الباقي وح يلزم بطلان المؤدى ضمنا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه فافسد زرع الغير بالنز فانه لا يحول اتلافا

لكن لدينا بالشروع يوجب ... صونا له ولا سبيل يطلب
اليه هاهنا سوى الالزام ... بما تبقى منه بالتمام

اي عندنا يلزم النفل بالشروع صونا له عن البطلان قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم والجزء الذي اداه صار عبادة الله تعالى حقا له فتجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا سبيل الى صيانته باداء الباقي على التمام اذ لا صحة له بدون الباقي وما يقال انه لا ابطال هنا بل بطلان ادى اليه ام مباح وهو ترك الفعل مدفوع بانه لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك لا مشغول بمايع لغيره والبطلان لم يحصل الا بفعله المنافي للعبادة بخلاف ما ذكره من فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو السقي لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة لعبادته فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين لتوقف كل منهما على الاخر وان كان احدهما متقدما كتقدم الاب على الابن فكذا هنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لا مبطل فجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدليل الدال على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة المؤدى يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدى قائم حكما لدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو مقدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى

كالنذر اذ تسمية بتمامه ... يصير فالفعل بلا اشتباه
اقوى وان النذر حيث يوجب ... صيانة لبدء فعل يطلب
اذن بقاء الفعل كان اولى ... صيانة لبدء ذا الفعلا

دليل آخر على لزوم النفل بالشروع وحاصله ان المنذور صار لله تسمية بمنزلة الوعد لا فعلا فيكون ادنى حالا مما صار لله فعلا وهو المؤدى ثم بقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا كان اولى

مطلب تعريف الرخصة

كذا في التلويح ونقل عن التحرير ان ثبوت التخيير شرعًا في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلًا ولا شرعًا استمراره بعده كما قال الشافعي فجاز الاختلاف غير انه يتوقف على دليل وهو النهي عن ابطال العمل فوجب الاتمام ولزم القضاء بالافساد

ورخصة وهي بالاستقراء   نوعان ربما بلا امتراء

عطف على قوله عزيمة والرخصة كما في التلويح ما تغير من عسر الى يسر من الاحكام وعرفها بعضهم بما تغير من عسر الى يسر لعذر مع بقاء الاصل مشروعًا فقوله ما تغير اخراج للمشروع ابتداء فانه عزيمة اولهذا كانت الرخصة المجازية عزيمة حقيقة حتى كان القصر عزيمة في حق المسافر وقوله مع بقاء الاصل وهو السبب اخراج المنسوخ لعذر كوجوب قتال الواحد مع عشرة من الكفار فانه رخصة مجازا فتنقسم الرخصة الى اربعة انواع باعتبار ما يطلق على اسم الرخصة حقيقة او مجازًا وانما لم يعرفها تبعًا للمنار اكتفاء لتعريف الاقسام الاتيه

نوعان من هذي من الحقيقه   والنوع من هذين في الحقيقه
احق من ذا النوع والنوعان   من المجاز النوع في ذي الشان
اتم من ذي النوع ثم الاول   اي الذي هو الاحق الاكمل

يعني نوعان من هذه الانواع الاربعة من الحقيقة اي يطلق عليها اسم الرخصة حقيقة لان معناها الحقيقي ما يبنى على العذر مع قيام السبب المحرم وهذا المعنى موجود في هذين النوعين كما سيأتي الا ان احد هذين النوعين في الحقيقة اي في الواقع ونفس الامر احق باسم الرخصة من النوع الاخر وانما كان احق باسم الرخصة لانه رخصة مع قيام السبب المحرم والحكم اعني الحرمة بخلاف الثاني لانه وان كان مع قيام السبب المحرم ليس مع قيام الحرمة كما سيأتي فاطلاق اسم الرخصة على القسم الاول انسب من الثاني وهذا معنى كونه احق فهي من حقك بالضم لا من حق الشيء اذا ثبت بمعنى ان احدهما بكونه حقيقة اقوى من الاخر لان كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى كذا قال بعض شارحي المنار ورد بان التشكيك لا من حيث الحقيقة من حيث هي بل من حيث الصدق اي اختلاف صدقه على ما تحته من الافراد اما بالتقدم والتاخر كالوجود بالنسبة الى الواجب تعالى والى الممكن واما بالشدة والضعف كصدق الابيض على الثلج والعاج فالتشكيك من حيث اختلاف الافراد وان كانت الحقيقة واحدة ولا ريب ان الرخصة في النوع الاول اقوى وقوله والنوعان من المجاز يعني والنوعان الاخران يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا واحد النوعين اتم من النوع الاخر اي اكمل في كونه مجازا باعتبار ان الاصل لم يبق مشروعًا كما سيأتي وقد عرفت ان المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة فهو من تقسيم الكلي الى جزئياته وقوله ثم الاول اي الاحق الاكمل من نوعي الحقيقة وهو مبتدأ خبره قوله

هو الذي استبيح والمحرم   والحكم قائمان فهو محرم

اي النوع الاول من الحقيقة هو الذي عومل معاملة المباح والمحرم قايم وحكم المحرم وهو الحرمة قايم فلا يلزم اجتماع الضدين الحرمة والاباحة في شيء واحد لان ترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه واليه الاشارة بقوله فهو محرم اي هو حرام لكن سقطت المواخذة عليه لطفًا من الله تعالى ثم كلامهم في هذا المقام مشعر باختصاص حقيقة الرخصة في الاباحة وهو مستتبع لاختصاص العزيمة في الحرمة ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او الترك فيشمل الفرض والواجب كما في التلويح

كمكره شرعًا بقول الكفر   او وقت شهر صومه بالفطر

اي كترخص المكره في اجراء قول الكفر على لسانه فان حرمة الكفر قائمة ابدا لقيام المحرم وهو الدلائل

الدالة على وجوب الايمان لانه اذا كان مكرهًا شرعًا اي بالقتل او قطع العضو فان امتنع عن ذلك فات حقه صورة ومعنى بتخريب البنية وزهوق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق لان قلبه مطمئن بالايمان فله اجراؤه على اللسان وكذا ترخص الفطر للمكره عليه في رمضان وهو صحيح مقيم فانه رخص له الفطر كيلا يفوت حقه صورة ومعنى لا الى بدل وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضا واما اذا كان مريضًا او مسافرًا لم يكن ترخصه من هذا القسم لانه لو لم يفطر حتى قتل كان آثمًا لانه لما كان مباحًا له الفطر صار رمضان في حقه

ومكره لمال غير يتلف	ومن على النفس له تخوف
في الامر بالمعروف حيث يأمر	ومثله في منكر اذ ينكر

عطف على مكره اي وكترخص مكره يتلف مال غيره بسبب الاكراه عليه لان حق الغير لا يفوت معنى لايجاب الضمان قال في التحقيق وعلى هذا تناول المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات جوعًا لم يكن آثمًا بل يكون مثابًا اخذًا بالعزيمة الا انه لو ترخص واكل يجب عليه الضمان لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على اتلاف مال الغير لما عرف في العوارض وقوله ومن عطف عليه ايضا اي وكترخص من يخاف على نفسه في الامر بالمعروف ان امر به فهو يترك الامر بالمعروف خوفًا من تلف نفسه ومثل ذلك لو انكر المنكر فترخص له ترك الامرين وعلم من هذا المثال ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل او الترك وانما ترخص له الترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لان اعتقاده حرمة الترك باق قال الله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة ولو فعل فقتل كان مثابًا اخذًا بالعزيمة قال الله تعالى وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور وهذا بخلاف الغازي اذا حمل على المشركين من غير ان يطمع في نكاية فيهم حيث لا يحل له ذلك ويأثم ان قتل لما فيه من اتلاف النفس من غير منفعة للمسلمين فكان ملقيا نفسه الى التهلكة والامر بالمعروف لتوقع انتفاع المسلمين لانه لا بد من ان ينكأ في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك كذا في التحقيق صورة صح

ومكره يجنى على الاحرام	ومثله المضطر للحرام
بأكل مال الغير والعزيمه	اولى وتلك رتبة عظيمة

بلغ مقابله

عطف على المكره قبله اي وكترخص المكره على الجناية على احرامه فانه يرخص له فان حقه يفوت صورة ومعنى بلا بدل وحق الله تعالى يفوت الى بدل ومثل المكره المذكور في الترخص المضطر الى الحرام بأكل مال غيره عند المخمصة وفي التمثيل بهذا مع ما تقدم من التمثيل باتلاف مال الغير اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسًا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا انشاء الله تعالى كما في التلويح

فحكمه هذا لذاك ان صبر	يكن شهيدًا مثلما جاء الخبر

اي حكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى لقيام المحرم والحرمة جميعًا فلاجل ذلك اذا صبر كان شهيدًا لما في ذلك من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى مثلما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه الصلوة والسلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انما انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني

فقد صدع بالحق فهنيئًا له كذا في التلويح

ثانيهما الذي استبيح والسبب ... يكون قائمًا في حكمه وجب
لكن تراخى مثل من على سفر ... ومثله المريض ايضا يعتبر

اي ثاني قسمي الحقيقة هو الذي استبيح اي عومل معاملة المباح حال كون السبب الموجب للحكم قائمًا لكن تراخى الحكم عنه وهو الحرمة الى زمان زوال العذر فكان هذا دون القسم الاول لان كمال الرخصة بكمال العزيمة واذا كان الحكم ثابتًا مع السبب كانت جهة العزيمة اقوى مما اذا كان الحكم متراخيًا عن السبب وهو كافطار المسافر والمريض فانه يرخص في حقهما مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام بقوله تعالى كتب عليكم الصيام الا ان وجوب الصوم وحرمة الافطار متراخ في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر بمنزلة تاجيل الدين ولقيام السبب الموجب صح اداؤهما لو اديا ولتراخي الحكم لم يلزمهما الفدية لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر لان مجرد ترك الواجب بعذر وان كان دافعًا للاثم لا يسقط الخلف بخلاف المكره على الافطار في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء حيث يلزمه الامر بالفدية فعلم ان الحكم ليس بثابت في الحال

والحكم ان الاخذ بالعزيمة ... اولى فتلك رتبة عظيمة
فالصوم خير عندنا بلا ريب ... اذ كان بالكمال ذلك السبب
وكان في الترخص التردد ... واليسر لا محال ايضا يوجد
في تلك الا اذا يضعف ... بالصوم فالافطار اولى يعرف

اي حكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى فكان صوم المسافر والمريض خير عندنا بلا ريب بكسر الراء وفتح الياء جمع ريبة وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال السبب وهو شهود الشهر وللتردد في الرخصة فانها مترددة بين اليسر والعسر فانه كما يرفه بالافطار والناس صائمون يتكلف في الصيام وهم مفطرون ففيها من اليسر ما يعادل العسر واليسر موجود في العزيمة وهو الصيام من وجه فانه وان تكلف بالصوم في السفر الا انه يترفه بموافقة الناس في الافطار لان الانفراد بالصوم وهم مفطرون مشقة لا تخفى فقوله تلك اشارة الى العزيمة فقوله الا اذا الخ استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني في جميع الاوقات الا في وقت كون الصوم مضعفًا له فح ليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم بل الاولى ان يفطر لانه لو مات من ذلك يصير قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود وهو اقامة الحق واورد على هذا ان النفس عدو الله فكان ينبغي ان يكون العزيمة في قتلها واجيب بان ذلك في حق الكافر واما النفس المؤمنة فالمطلوب منعها عن الشهوات مع بقائها لا قتلها

اما اتم نوعي المجاز ... وذاك في المجاز كالممتاز
فهو الذي يكون عنا قد رفع ... كالاصر والاغلال وهو ما شرع
في حقنا فرخصة بمعنى ... على المجاز كان ذاك جزمًا

يعني اما اتم نوعي المجاز فهو ما وضع عنا اي سقط عن هذه الامة ولم يبق مشروعًا كالاصر بكسر الهمزة مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة والاغلال وهي مثل ما كان في شرايعهم من ان الشاقة لجزم الحكم بالقصاص عمدًا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطية وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كان في الشرايع السالفة فهي من حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفًا مشابهة الرخصة فسميت رخصة مجازا لان ذلك ما شرع اصلا في حقنا

بيان ثابت

الاشياء صح

والرابع

والرابع الذي هو الموضوع عنا وذا في الجملة المشروع

هـــذا هو ثاني نوعي المجاز الذي هو دون قسيمه في المجازية وهو ما سقط عنا باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه مشروعا في الجملة اي في غير محل الرخصة فمن حيث انه اسقط ولم يكن في مقابلته عزيمة اذا لم تشرع العزيمة في ذلك المحل اي محل الرخصة اصلا كانت رخصة مجازا اذ ليس في مقابلتها عزيمة اصلا ومن حيث ان ذلك الساقط مشروع علينا في غير ذلك المحل كان مشبها بحقيقة الرخصة حتى كان ثبوته في غير ذلك المحل عزيمة له وان لم يكن في محله بخلاف قسيمه اعني القسم الثالث لان الحكم سقط فيه ولم يبق مشروعا في حقنا اصلا بوجه من الوجوه فكان في غاية البعد عن حقيقة الرخصة وهـــذا وان كان مثله في سقوط الحكم وعدم مشروعيته في محل الرخصة الا ان الحكم مشروع في الجملة اي في غير محل الرخصة ويعلم ذلك بالمقايسة بين انواع الرخص فان اولوية استحقاق اسم الرخصة فيما اذا كان السبب والحكم قايمين معا ثم كلما بدا الوهن في واحد منهما او فيهما يبعد والوهن بحسب ذلك في اطلاق اسم الرخصة بطريق الحقيقة ففي القسم الثاني وان كان السبب والحكم قايمين كالاول الا ان الحكم تراخى عن السبب فكان دون الاول وفي الثالث السبب الموجب للحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ فلم يشرع علينا اصلا والايجاب في حق غيرنا ليس تضييقا علينا والرخصة فسحة في مقام التضييق والله سبحانه وله الحمد لم يضيق علينا عن اصل فبعد اطلاق الرخصة غاية البعد نعم اذا قابلنا انفسنا بالمضيق عليهم صححنا اطلاق الرخصة على الساقط عنا من ذلك وفي الرابع لما خرج السبب من ان يكون موجبا للحكم في المحل الذي سميناه محل الرخصة لم يكن الحكم مشروعا في ذلك المحل في حقنا اصلا فاشبه القسم الثالث في عدم المشروعية عن اصل لكنه كان دونه اذ الحكم مشروع في حقنا في غير ذلك المحل فكان هذا القسم الرابع مع كونه مجازا اقرب الى حقيقة الرخصة لان له مشروعية في حقنا في الجملة بخلاف الثالث فكان الثالث اعرق في المجازية

وذلك كالاتمام في الاسفار وحرمة الميت لذي اضطرار

يعـــني ان القسم الرابع كاتمام الصلوة في السفر فانه ساقط عنا في تلك الحالة فاللازم والواجب فيها القصر فهو رخصة مجازا لانه مرفوع الاتمام اصلا لم يشرع للمسافر قط فليس في مقابلته عزيمة غير انه مشروع في الجملة اي في غير موضوع الرخصة وهو حالة الاقامة فالقصر في السفر عزيمة حقيقة لانه شرع ابتداء باثبات الشارع فلا فرق في حق المسافر بين شرع الركعتين في الفجر والظهر عندنا الا ان القصر يسمى رخصة مجازا وقد تقدم ان الرخصة المجازية عزيمة حقيقة ولذا رد في فتح القدير على من نقل اختلاف المشايخ في كون فطر المسافر رخصة او عزيمة بان من قال رخصة عنى رخصة الاسقاط وهي العزيمة وتسميتها رخصة مجازا قال وهذا بحث لا يخفى على احد وقد مثل في المنار لذلك بالقصر لا بالاتمام فقيل عليه ان الذي هو الرخصة انما هو الاتمام لانه الساقط لا القصر واعتذر عنه تارة بتقدير المضاف عند قوله والنوع الرابع ما سقط عن العباد الخ وان المراد اسقاط ما سقط لان ترك ما اسقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس ما سقط وتارة بتقدير مضاف عند قوله كالقصر اي كترك القصر لان الساقط انما هو الاتمام في محل السفر مع كون الاتمام مشروعا في غير السفر فالاتمام رخصة والقصر عزيمة ثم قيل ولقايل ان يقول اذا كان الاتمام في السفر هو الرخصة لانه الساقط فينبغي ان يكون رخصة حقيقة لا مجازا لانه في مقابلته عزيمة وهي القصر فالواجب ان لا يمثل للنوع الرابع لا بالاتمام ولا بالقصر انتهى ولا يخفى ان الرخصة انما هو الساقط من حيث وصف السقوط وان مدار الرخصة هو التخفيف واليسر فيعبرون عن الرخصة تارة بالساقط ويمثلون لذلك بنفس السقوط كما وقع في المنار والمغني ومختصر الاخسيكتي كالتمثيل للساقط بسقوط غسل الرجل حالة

المخفف وقد يمثلون له بما هو تجويز ذلك السقوط وقد كتبه كقصر الصلوة وصلوة المسافر كما وقع في التوضيح وغيره لان ذلك مناط اليسر والتخفيف ودعوي ان الاتمام رخصة حقيقة لانه الساقط وفي مقابلته عزيمة و هي القصر محل تعجب كيف والقصر ثبت سقوطه الاتمام في الشرع فكيف يكون عزيمة له ويكون هو رخصة لها وقد صرحوا بانه رخصة ليس في مقابلتها عزيمة وانه لما كان الاتمام مشروعا في حقنا بالنظر الي بعض الافراد في غير المحل الذي سميناه رخصة اعني محل الاقامة عد رخصة مجازا بالقياس اليه والا فهو عزيمة حقيقة اذ لم يشرع للمسافر وابتداء في الظهر مثلا سوى ركعتين وان ظهر كفجره لا فرق من حيث الشرعية ابتدا مستدلين بما قالت عايشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر حسبما رواه البخاري نعم القصر عند الشافعي رحمه الله تعالى رخصة ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت تقضى اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قول له انه تقضى في السفر ركعتين دون الحضر فليتأمل و قوله وحرمة الميت الخ عطف على الاتمام اي كحرمة الميتة عند الاضطرار فانها ساقطة وكذا حرمة الخمر ساقطة في تلك الحالة فان المختار عند الجمهور ان ذلك مباح ح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لا من التحريم فغايته انه يفيد نفي الغضب لا عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر الاية يقتضي بقاء الحرمة وان المنفي هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزايد على ما يحصل به ابقاء المهجة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة القوة المميزة بين الحسن والقبيح ولا يبقى ذلك عند فوات النفس لانحلال التركيب وان كانت النفس الناطقة باقية كذا في التلويح ومن فروع سقوط الحرمة ما اذا حلف لا ياكل حراما فاضطر الي ميتة حيث لا يحنث على الراجح

وغسل رجل لابس للخف والكل ساقط بغير خلف

عطف على الاتمام ايضا يعني وكغسل رجل اللابس للخف فانه ساقط لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الي القدم وقال في الكافي المسح رخصة ولو اتى بالعزيمة بعد ما رأي جواز المسح كان اولي لانه اشق ثم قال فان قلت هذه رخصة اسقاط فينبغي ان لا يثاب باتيان العزيمة اذ لم تبق العزيمة مشروعة كما في قصر الصلوة قلنا العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا ايضا والثواب باعتبار النزع والغسل فاذا نزع صارت مشروعة انتهى قال الزيلعي وهذا سهو فان الغسل مشروع وان لم ينزع خفيه ولذا يبطل مسحه اذا خاض الماء ودخل الخف حتى انغسل اكثر رجليه كما في عامة الكتب ولولا ان الغسل مشروع لما بطل بغسل البعض من غير نزع الخف اجزاه عن الغسل حتى لا يبطل بانقضاء المدة ثم قال وفي جعلهم مسح الخف من هذا القبيل يعني من القسم الرابع نظر لما بينا انتهى واورد عليه بان القول وان هذا سهو سهو لان مراد صاحب الكافي بالمشروعية الجواز في نظر الشارع بحيث يترتب عليه الثواب لا ان يترتب عليه حكم من الاحكام الشرعية يدل عليه تنظيره بقصر الصلوة فان العامل بالعزيمة بان صلى اربعا وقعد على الركعتين ياثم مع ان فرضه يتم وتحقيقه ان المترخص ما دام مترخصا لا يجوز له العمل بالعزيمة فاذا زال الترخص جاز له ذلك فان المسافر ما دام مسافرا لا يجوز له الاتمام حتى اذا افتتحها بنية الاربع يجب قطعها و الافتتاح بالركعتين واذا افتتحها بنية الثنتين ونوي الاقامة اثناء الصلوة تحول الي الاربع فالمتخفف ما دام متخففا لا يجوز له الغسل حتى اذا تكلف وغسل رجليه من غير نزع اثم وان اجزاه عن الغسل واذا نزع الخف وزال الترخص صار الغسل مشروعا يثاب عليه انتهى وانت خبير بما ذكروه من ان غسل الرجل الذي هو عزيمة

يجوز ان

وكذا لو تكلف وغسل رجليه من غير نزع صح

يسقط

سقط في مدة المسح وان استتار القدم بالخف منع سراية الحدث الى الرجل وان المسح شرع ابتداء للتيسر لا على
معنى ان الواجب الذي هو غسل الرجل يتادي بالمسح كما يتادى ما تحت الجبيرة بالمسح عليها ولذا اشترطوا غسل صح
ان تكون الرجل طاهرة في وقت اللبس ولم يشترطوا الطهارة في المسح على الجبيرة لان مسحها رافع للحدث الساري
الى ما تحتها بخلاف الخف اذ هو مانع من سراية الحدث الى ما تحته فان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون
عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى الرجل كما ذكروه في عامة الكتب
وحيث لم يكن في رجل المتخفف حال تخففه حدث كما بينوه فاذا دخل الماء خفه بحيث غسل رجليه في الصورة
التي ذكرها الزيلعي ان لا يكون مفيدا اصلا ولا متمما للوضوء وان لا فرق بين غسل الرجل في هذه الحالة وغسل ينبغي صح
الفخذ مثلا مما هو ليس من اعضاء الوضوء اذ لم يصل اليه حدث فاني يغسل وقياس هذا على ما اذا صلى المسافر اربعا
وقعد على الركعتين حيث كان آثما مع انه اتى بالفرض قياس مع الفارق لانه اذا قعد على الركعتين اتى بالفرض لا محالة
غير انه اثم بتاخير السلام ونحوه وهذا لم يات بفرض المسح راسا بل غسل عضوا لا دخل لغسله في الوضوء بهذه الحالة
فالقول بان غسل الرجل يجزي في هذه الصورة مع القول بان هذه الرخصة اسقاط وان لا حدث في الرجل مشكل
جدا وكذا في المسئلة الاخرى اعني بطلان مسحه اذا خاض الماء ودخل الخف حتى تغسل اكثر رجليه فانه اذا كان
لا حدث في الرجل وليس الواجب الا المسح ابتداء لان الحدث حل في الخف فما وجه بطلان المسح بغسل اكثر الرجل فلو لا
ان الغسل مشروع لما بطل المسح بغسل البعض فاعتبار الغسل في حالة التخفف مع القول بسقوطه في هذه الحالة ،
مشكل جدا فالاشكال قوي والقول بان القول بان هذا سهو سهو وقد بيناه ذلك تماما لا مزيد عليه في كتابنا المسمى
بالفوايد السمية شرح منظومتنا المسماه بالفرايد السنية واما ما قيل من ان معنى عدم مشروعية الاصل انما
هو عدم الحل لا عدم الصحة بدليل انه لو اتم في السفر لا يحل وهو بالصحة لا يخل حيث قعد على راس الركعتين ففي
مسئلة خوض الماء انما نقلوا الصحة لا الحل فلا تنافي بين كلام الاصوليين والفقهاء فهو كما ترى منسوج
على ذلك المنوال وذلك القياس مع الفارق ولا نسلم ان المراد عدم الحل لا عدم الصحة لما عرفت ان المسح ونظايره الصحة صح
من هذا الباب عزيمة حقيقة شرعت ابتداء وان تسميتها رخصة بطريق المجاز فكيف يصح العدول عما هو المشروع
الى غير ما هو مشروع في ذلك الحال الا ترى الى عدهم سقوط اشتراط العينية في السلم من هذا القسم الرابع وقولهم بان
العينية مفسدة السلم لسقوط اشتراطها حتى لو اسلم في ثمار حايط بعينه كان فاسدا كما ذكروه في عامة كتب الاصول والتحانن

وفي الهندية والتوضيح

فصل

لما فرغ من بيان الاحكام الثابتة بخطاب الاقتضاء والتخيير شرع في بيان الاحكام الثابتة بخطاب الوضع و
هو الذي يكون حكما بتعلق شيء بشيء آخر فهذا الفصل لبيان اسباب الشرايع وقد حكوا اختلافا في ان للاسباب
اعتبارا في الايجاب فمنهم من قال لا اعتبار لها مطلقا للقطع باضافتها الى ايجاب الله تعالى وحده وانكرها بعضهم
في العبادات خاصة قال الهندي والذي ظهر لي ان لا خلاف في الحقيقة اذ لا خلاف في ان الموجب للاحكام هو الله
تعالى ولا خلاف في ان هذه الاسباب معرفات لحكم الله تعالى لا موجبات بذواتها فلا خلاف الا في اللفظ
وذكر ايضا ان السبب لغة ما يمكن التوصل به الى مقصود ما وسميت اسباب الاحكام بها من حيث انها طرق موصلة الى
الاحكام وفي الاصطلاح عبارة عن كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي كجعل
دلوك الشمس معرفا لوجوب الصلوة انتهى والظاهر من هذا ان السبب بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الذي ذكروه
في باب القياس من ان السبب ما يكون طريقا الى الحكم بلا تاثير فانه بهذا التعريف مقابل للعلة وبالمعنى
الاعم شامل لها الا ترى الى انهم في هذا الباب عدوا الوقت سببا للصلوة والقصاص سببا للقتل مع انهم

بلغ مقابلة

عدّوا القصاص علة في باب القياس فعلم ان المراد بالسبب ما هو اعمّ من العلة قال في التوضيح اعلم ان ما يترتب عليه الحكم اذا كان شيئًا لا يدرك بالعقل تاثيره و لا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة فيطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشرا للملك المتعة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة انتهى وصرح في التلويح ان بعض ما سمي ههنا سببًا يسمى في باب القياس علة وينبغي كونه سببًا وان ذلك لاختلاف الاصطلاحات انتهى فقد عرف ان المراد بالسبب ههنا ما يعم العلة فمن قصر المراد بالاسباب ههنا على العلل الشرعية فقد قصر

الامر والنهي بما نقسما ما | لطلب الاحكام كل منهما
لكن بلا شك لها اسباب | لها تضاف ما بها ارتياب
وانها مثل حدوث العالم | والوقت والملك لمال قائم

يعني ان الامر والنهي بما تقسما اليه من الاقسام من كون الامر مطلقا ومقيدًا والنهي نهيا عن شرعي وحسي كل منهما لطلب الاحكام المشروعة لكن للاحكام اسباب تضاف اليها والاضافة اية السببية ثم شرع في تعداد الاسباب مثل حدوث العالم والوقت وملك المال

ومثله ايام شهر الصوم | والراس اذ يمونه في القوم
والبيت والارض بخارج نمت | تحقيقا او تقديرا اذ به نمت
وكالصلوة والذي تعلقا | بها تسقدون به محققا
فهذه اسبابا حقا تنسب | احكامها لها ومنها توجب

الى هنا انتهى تعداد الاسباب ثم شرع في تعداد المسببات التي هي الاحكام على سبيل اللف والنشر فقال

وتلك كالايمان والصلوة | والصوم والحج وكالزكوة

فان سبب الايمان بالله تعالى اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته سبحانه وساير صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع يعلم به ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرًا على العباد قطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب والمعنى ان سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك لان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبًا لذاته قطعًا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبي عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات وتمامه في التلويح وكذا الوقت سبب لوجوب الصلوة كما مر في بحث الاداء المقيد بالوقت وكذا الايام سبب للصوم يعني ان كل يوم سبب لصومه على معنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم كما تقدم وكذا البيت سبب للحج لاضافته اليه واما الوقت والاستطاعة فشرط وكذا ملك المال اي النصاب سبب للزكوة

ومثلها ايضا زكوة الفطر | كذلك الخراج مثل العشر

يعني ان سبب زكوة الفطر الراس الذي يمونه ويلي عليه واما اضافتها الى الفطر فمجاز لانه شرط وكذلك الارض النامية بالخارج تقديرًا وهو التمكن من الزراعة والانتفاع سبب للخراج والارض النامية بالخارج تحقيقا سبب للعشر وانما اعتبر التحقيقي في العشر والتقديري في الخراج لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقيد بالدراهم فيكفي النما التقديري و لذا كان النما التقديري انما يكفي في الخراج الموظف واما خراج المقاسمة فهو كالعشر لا بد فيه من حقيقة الخارج كما ذكره ابن نجيم

لئلا يكون لهم صح

وكالمعاملات

وكالمعاملات والطهارة والكل واضح من العبارة

اي سبب مشروعية المعاملات تعلق البقاء المقدور اي سببها توقف بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعالى على تعاطي الناس اياها وذلك لان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها يبقى النوع الانساني والانسان يحتاج في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس و المسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل وازدواج الذكور و الاناث وقيام مصالح ذلك وكله يفتقر الى امور كلية مقررة من عند الشارع بها حفظ النظام صح

في باب المناكحات التي بها وجود النوع والمبايعات التي بها بقاء الشخص ولولا المعاملات لوقع الجور واختل النظام وسبب وجوب الطهارة الصلاة لاضافتها اليها وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها واما الحدث فشرط لوجوب الطهارة وكل ذلك واضح مما ذكرنا

وما يكون للعقوبة السبب فهو الذي اليه حقا ينتسب
كالقتل او كسرقة وكالزنا فانها الاسباب كانت ههنا

المراد من العقوبة ما يعم القصاص والحدود والتعزير والجزية يعني ان سبب العقوبات ما تنسب العقوبات اليه كالقتل عمدا وانه سبب القصاص وكالسرقة فانها سبب قطع اليد وكالزنا فانه من المحصن سبب الرجم ومن غيره سبب الجلد فهذه اسباب لهذه العقوبات

وسبب التكفير امر يجري بين حظر اباحة وبين حظر

اي سبب الكفارات امر داير بين الحظر والاباحة بان يكون مباحا من وجه محظورا من وجه لان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب العقوبات المحضة تكون محظورات محضة واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادات والعقوبة تكون امورا دايرة بين الحظر والاباحة كالقتل خطيا كذا ان افطر تعمدا فهو لذلك كهو فان القتل خطا سبب للكفارة لانه مباح باعتبار عدم التعمد محظور باعتبار عدم التثبت واما القتل عمدا فهو محظور محض فلا يصلح سببا للكفارة وقوله ان افطر ان فيه مصدرية يعني ان الافطار تعمدا سبب للكفارة لانه مباح نظرا الى انه يلاقي ما هو مملوك له ومحظور لكونه جناية على العبادة

وحيثما الحكم الى الشيء نسب فذلك الشيء له هو السبب

يعني اذا اضيف الحكم الى شيء علم ان ذلك الشيء هو سبب الحكم والمراد اضافته اليه في كلام الشارع كما قال في فتح القدير ان السببية انما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد التجويز

والاصل في الاضافة التسبب وما الى الشرط مجازا يحسب

تعليل لما قبله اي لان الاصل في الاضافة ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف لانها للاختصاص واقوى وجوهه السببية واما اذا اضيف الشيء الى الشرط يكون معدودا من المجاز بجامع ان الحكم يتوقف عليه كتوقفه على السبب

كما يقال الحجة الاسلام كذا زكوة الفطر في الكلام

تمثيل للاضافة الى الشرط فان الاسلام شرط وجوب الحجة وصحتها والسبب هو البيت لقوله تعالى حج البيت ومثله الاضافة في زكوة الفطر فانها اضافة الشيء الى شرط وجوبه وهو يوم العيد لا الى شرط صحته بدليل جواز تعجيلها قبله بعد السبب الذي هو رأس يمونه ثم المراد من الاسباب في هذا الباب الاسباب الظاهرة كالوقت للصلوة وغيره وما ذكره المتقدمون من ان اسباب العبادات نعم الله تعالى علينا

الى صح

الدائرة بين العقوبة والعبادة وكذا اليمين الغموس فانها كبيرة محضة فلا تصلح سببا للكفارة م

شكرًا لها فراد هو به الاسباب الحقيقة والله سبحانه وتعالى الهادي الفتاح

باب اقسام السنة

شروع في الاصل الثاني من الاصول الاربعة للاحكام والسنة لغة الطريقة المعتادة وفي الاصول قوله عليه الصلوة والسلام وفعله وتقريره وهو سكوته عند امر يعاينه من مسلم وطريقة الصحابة والسنة في الفقه ما واظب عليه النبي عليه الصلوة والسلام مع الترك احيانا بلا عذر واما الحديث والخبر فمختصان بالقول فلذا اختار لفظ السنة لانها اعم

وما من الاقسام قد تحررا ... في السنة الغراء قد تقررا

يعني ان الاقسام التي حررناها فيما سبق من اقسام الكتاب وهي التي مبلغها عشرون قسما والقسم الشامل للكل التي صارت الاقسام به ثمانين كلها ثابتة متقررة في السنة اي في قسم منها وهو الخبر لان قوله عليه الصلوة والسلام حجة كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة فتجري فيه تلك الاقسام فلا يحتاج الي اعادتها في السنة

لكن هذا الباب في هذا السنن ... في ذكر ما اختصت به تلك السنن

السنن الاول بالفتح بمعنى الطريقة والاسلوب يعني ان هذا الباب في هذه الطريقة التي هو عليها في ذكر ما اختصت به السنن لانه المحتاج الي البيان وقد تقدم ان الباء اذا وقعت صلة فعل الاختصاص يكون تارة داخلة على المقصور وهذا هو المراد هنا اي في بيان ماهو مقصور على السنن لا يتجاوزها الى الكتاب ويكفي وجوده في قسم منها كما يقال الكتابة بالفعل مختصة ببني آدم اي اختصت بجملتهم لا توجد فيمن عداهم وهذا على وفق ما في المنار وغيره فلا يرد ما اورده بعض شراحه من ان العدول الي لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال فحينئذ لا يصح اثبات الاقسام الاربعة يعني الاتية فيها ولا حاجة الي القول بان المراد من السنة الحديث وان ذلك بطريق ذكر الكل وارادة الجزء لما بينا ان المعنى انه موجود فيها دون غيرها من الكتاب ويكفي في ذلك وجوده في قسم منها اي في نوع من انواعها الصادقة هي عليه فلا جزء ولا كل كما لا يخفى على ان الافعال ايضا تنقل بالطرق الاتيه المذكورة قال في التلويح فان قلت كيف جعل مورد القسم الخبر وفي السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي عليه الصلوة والسلام متواتر قال ابن نجيم ومعنى اتصاف الفعل بان الاخبار بكونه فعله متواتر

واربع اقسامه فالاول ... مبتنى كيفية تفصل
كيفية اتصال ما بنا اتصل ... من الرسول اذ رواه من نقل

يعني ان ما يختص به ~~بالاستقراء~~ [بالاستقراء صح] السنن اربعة اقسام الاول في بيان كيفية تفصلها وهي كيفية اتصال ما اتصل بنا من الرسول عليه الصلوة والسلام فقوله تفصل بالبناء للمجهول وكيفية بدل من كيفية ثم بين انواع الاتصال المستتبع لبيان كيفيته فقال

فمنه كامل لدى التواتر ... اي ما روى قوم ذو وتكاثر
لا يمكن اتفاقهم على الكذب ... والاستناد للحس في الذي نسب

اي من الاتصال اتصال كامل فكيفية الكامل وهو اتصال ذي التواتر اي الخبر المتواتر وانما ادخل

كاف التشبيه لان للاتصال الكامل فردًا اخر وهو ما يسمع منه عليه الصلوة والسلام مشافهة وهو
اقوى من المتواتر لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم اقرب الى الفهم ثم بيّن المتواتر بقوله اي ما روى الخ
وحاصله ان المتواتر هو الخبر الذي رواه قوم كثيرون لا يمكن توافقهم على الكذب وقوله لا يمكن توافقهم الخ تفسير
للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبر من بلوغهم حدا يمتنع عند العقل توافقهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير
محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترًا وكذا لا بد في المتواتر ان يكون مستندًا
الى الحس سمعًا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان وبعضهم
عرّف المتواتر بما رواه قوم لا يحصى عددهم قال المحقق الهندي المراد لا يحصى عادة لكثرتهم لا انه لا يمكن احصاؤهم
انتهى وعدم امكان الاحصا هو ما اختاره فخر الاسلام والجمهور على خلافه فان الحجاج او اهل جامع اذا اخبروا
عن واقعة منعتهم من الصلوة والحج يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين نقله ابن نجيم عن التقرير ونقل عن التحرير انه انتهى

والاتصال ههنا بمستد … وشرطه ان يدوم هذا الحد
في الجانبين ههنا مع الوسط … والمخبرون كثرة على نمط

بلغ مقابله

اي يشترط في المتواتر استواء الطرفين والوسط والمخبرون به على نمط واحد فيكون اوله كاخره وآخره
كاوله ووسطه كطرفيه ويدوم هذا الحد في الاتصال في كل وقت خلافا للخصاص لان المشهور عنده من المتواتر

والقدر للركعات والزكوة … كمثل نقل الذكر والصلوة

اي كنقل القرآن والصلوة المفروضة وهي صادقة على الصلوة الخمس والقدر المعين للركعات وللزكوة وكذا
ارش الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات كما نقله ابن نجيم عن التقرير واستشكل بان التواتر
موجود في الكتاب فلا يكون مما اختصت بالسنن فلا يصح ايراده هنا واجيب بان المقصود ان اختلاف الطرق
مخصوص بالسنن والتواتر من الطرف فيحسن ايراده وعليه ففي كلامهم تسامح

علما ضروريا كما العيان … وان ذاك موجب الايقان

وذلك لانا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء
بحيث لا يحتمل النقض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى ترتيب الحجة حتى انه
يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات كذا في التلويح
وفي شرح المواقف العلم الحادث ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي هو العلم الذي
يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا والبديهي ما يثبت بمجرد التفات العقل اليه فهو اخص
من الضروري والكسبي ما يقابل الضروري واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح انتهى

في الصورة الشبهة فهي فيه … ودونه ما كان يعتريه
وهو لذاك اصلا من الاحاد … وانه المشهور في البغداد
ينقل قوم منهم قد اشتهر … يكون ثم بعد ذلك انتشر
حتى انتفى ايضا تواطؤهم الكذب … فذا اليهم تواطئا نسب
وثالث القرون في الزمان … وهو لذي القوم قرن ثان

اي ودون الاتصال الكامل الاتصال الذي فيه شبهة صورة لكونه احادا في الاصل وليس فيه شبهة
معنى لان الامة تلقته بالقبول وهو المسمى بالمشهور وهو القسم الثاني وهو دون المتواتر وعرفوه بانه
لما كان من الاحاد من حيث الاصل وهو القرن الاول اي الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ثم

انتشر بنقل قوم نسب اليهم لتوافقهم عليه ولا يتوهم تواطئهم على الكذب ايضا وهؤلاء القوم هم القرن الثاني والثالث قال في التحقيق والاعتبار للقرن الثاني والثالث دون القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة حتى لا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرها

وان ذاك يوجب اطمينانا لكنه لا يبلغ الايقانا

اي ان اتصال المشهور يوجب اطمينان النفس فانها تسكن عن الاضطراب من الشبهة الا عند ملاحظة كونه احادا في الاصل فهو لا يبلغ رتبة الايقان كما في المتواتر فانه لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى قال في التلويح الطمانينة زيادة توطين وتسكين تحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما شاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا قال في التحقيق ان التابعين لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه وليس ذلك الا لتعين جانب الصدق في الرواة ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا لا ضروريا الا انه لا يكفر جاحده لان جحوده لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه الصلوة والسلام لانه لم يسمع منه عدد لا يتصور تواطئهم على الكذب بل هو خبر واحد قبلته العلماء في العصر الثاني وانما يؤدي الى تخطية العلماء في القبول واتهامهم بعدم التامل في كونه عن الرسول غاية التامل وتخطيتهم ليست كفرا بل بدعة وضلالا بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدي الى تكذيب الرسول عليه الصلوة والسلام اذ المتواتر بمنزلة المسموع منه انتهى

ودونه ما صورة ومعنى ذا شبهة يكون وهو ادنى
وهو الذي راويه كان واحدا كذاك الاثنان هنا فصاعدا
فان فيه لا اعتبار للعدد اذ كان ادنى رتبة في ذا الصدد
مما مضى وذاك يوجب العمل لكن به علم اليقين ما حصل

اي دون اتصال المشهور اتصال يكون ذا شبهة من حيث الصورة والمعنى وهو اتصال خبر الواحد اما صورة فلان اتصاله بالرسول عليه الصلوة والسلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة لم تتلقه بالقبول وخبر الواحد هو الخبر الذي يرويه واحد او اثنان او اكثر لا اعتبار للعدد فيه بعد ان يكون ادنى مما مضى اي من المشهور والمتواتر وحاصله انه ما ليس مشهورا ولا متواترا وقوله لا اعتبار للعدد رد لقول من فرق بين الواحد والاثنين فصاعدا فقبل الثاني دون الاول وذاك اي الذي ذكرناه وهو الخبر الواحد يوجب العمل لافادته غلبة الظن بالصدق عند استجماع شرايطه وغلبة الظن كافية في وجوب العمل لكن لا يحصل به علم اليقين اي علما يقينيا وهو مذهب اكثر العلماء

وذاك لايجاب بالكتاب والسنة المحكي بلا ارتياب

يعني ان ايجاب خبر الواحد العمل ثابت بالكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة طائفة الاية فان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الرجاء على الله تعالى والطايفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان والفرقة هي الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر ونوقش بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه اذ لا احتياج الى التفقه الا في الفتوى لا الرواية ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص

بالاجماع

بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة واجيب بان الانذار يكون بالاخبار عن الشارع لا من نفسه بطريق
الفتوى اذ هو اعم من الفتوى والرواية عن الشارع وبانه اذا اعتبر خبره مستندًا الى ما عنده فلان يعتبر
مستندا الى الشارع المعصوم اولى والمجتهد ينتفع بالرواية ليتمسك بها في الاحكام والاجماع لا يخصص
النص لانه متاخر والمخصص يكون مقارنا ولا يكون العام ظنيا بل قطعيا وكون لعل هنا للطلب بقرينة ما قبله ٨
من وجوب الانذار فانه انما كان لطلب الحذر واما السنة فلانه عليه الصلوة والسلام كان يرسل الافراد
من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجابها على الانام وهذا اولى من الاستدلال بقبول خبر
بريرة وسلمان في الصدقة والهدية لجواز ان تحصل للنبي صلى الله عليه وسلم علم بصدقهما على انه انما
يدل على القبول لا على وجوبه قال في التلويح فان قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد
حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادًا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة
علي وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة

كذلك الاجماع والمعقول وقيل لا ايجاب والدليل

اي كذلك الاجماع والمعقول اذ كل منهما دليل على ذلك اما الاجماع فلانه نقل عن الصحابة وغيرهم الاستدلال
بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم
عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقايع كان بخبر الواحد وما نقل عنهم
من انكاره احيانا فانما كان عند قصور افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق واما المعقول فلان المتواتر لا يوجد
في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقوله وقيل الخ يعني ان بعضهم قال لا يوجب خبر الواحد
العمل والدليل عليه ما بينه بقوله

ان لم يكن بدون علم العمل   بالنص والايجاب منه ما حصل
فاللازم انتفى وقيل يوجب   اذ يثبت الملزوم علما يطلب

اى قالت طائفة انه لا ايجاب فيه للعمل لا عمل بدون العلم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم   لانه صح
ان يتبعون الا الظن الآية فانه يدل على استلزام العمل العلم واللازم وهو العلم منتف فينتفي العمل وقالت
طائفة انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بثبوت الملزوم وهو العمل على ثبوت اللازم وهو العلم وجوابه ان اتباع
الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للاية في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما
او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم ولو سلم انه بمعنى الاعتقاد الراجح فيجوز ان يكون المراد النهي عن
اتباع الظن فيما يكون المطلوب فيه اليقين كاصول الدين لا مطلقا جمعا بينه وبين الادلة على جواز العمل
بخبر الواحد هذا وذكر ابن نجيم ان قولنا خبر الواحد يفيد العمل دون العلم لعمومه يشمل ما رواه البخاري
ومسلم فروعهما مظنون كما روى غيرهما وجزم ابن الصلاح وجماعة بانه مقطوع بصحته لان الاجماع على قبوله انتهى

والراوي ان بالفقه والاجتهاد   كالخلفاء السادة الامجاد
يكون معروفا او العبادلة   فما من الحديث كان قابله
فحجة به القياس يترك   وما لك خلاف هذا سلك

شروع في تقسيم الخبر من حيث الراوي وحاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف
فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس ام لا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل او لا فيرد واما
المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر بحوز العمل به في القرن الثالث لا بعده

وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبله البعض ويرده البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا كذا في التلويح والخلفاء الراشدون هم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله تعالى عنهم والعبادلة جمع عبدل لغة في عبد ونقل عن الكرماني هم اربعة عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله ابن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص وقال في فتح القدير ان عبد الله بن مسعود منهم فانه اولى ممن اشتهر بالفقه و الفتوى لملازمته عليه الصلوة والسلام وعلى هذا يدخل تحته كل من اشتهر بالفقه كزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رضي الله عنها وعنهم اجمعين فمن كان بهذه المثابة كان حديثه حجة به يترك القياس خلافا لمالك رحمه الله تعالى لان الخبر يقين باصله من حيث انه قول الرسول عليه الصلوة والسلام لا يحتمل الخطا وانما الشبهة بعارض النقل حيث يحتمل الغلط او النسيان او الكذب والقياس محتمل باصله وعلى تقدير ثبوت العلية قطعا احتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا منه ولان ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت احاده غير متواترة فيكون اجماعا ذكره في التلويح

وان يكن بالضبط والعدالة — لا الفقه معروفا فلا نخالُه
ان وافق القياس فهو يعمل — به والا فهو ليس يهمل
الا ضرورة وذا مثل الخبر — عن المصراة كما البعض ذكر

يعني اذا عرف الراوي بالعدالة والضبط دون الفقه فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالف القياس عمل به ايضا ولم يهمل الا للضرورة وهو ان يخالف جميع الاقيسة فحينئذ يترك العمل به لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي فلا يؤمن من ان يذهب شيء من معاني الحديث فيداخله شبهة زايدة يخلو عنها القياس قال فخر الاسلام وانما نعني بما قلنا قصورا عند المقابلة بفقه الحديث فاما الازدراء بهم فمعاذ الله فان محمدا حكى عن ابي حنيفة رحمهما الله تعالى في غير موضع انه احتج بمذهب انس بن مالك وقلده فما ظنك في ابي هريرة حتى ان المذهب انه لا يرد حديث امثالهم الا اذا انسد باب الرأي والقياس والمصراة من صريته اذا جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري غزيرة اللبن والخبر هو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه الصلوة والسلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضي امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ومعنى قوله بخير النظرين نظرة لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبايع بالرد والفسخ فهذا الحديث مخالف للقياس من وجوه احدها ان ضمان العدوان بالمثل او القيمة فايجاب التمر مكان اللبن مخالف للقياس والثاني ما روي ان الخراج بالضمان والشاة كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ايضا وليس عليه ان يرد عوضه الى بايعها والثالث ان فيه تقويم القليل والكثير بقيمة واحدة وذلك مخالف والرابع ان ثمن الشاة ربما يزيد على صاع من تمر او ينقص فيجب عليه ردها الى البايع مع ثمنها او اكثر وقوله كما البعض ذكر اشارة الى انه ليس مذهب الكل بل البعض كعيسى بن ابان والقاضي ابي زيد واكثر المتاخرين واما عند البعض كالكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يخالف الكتاب والسنة المشهورة فيقدم على القياس قال ابو اليسر واليه مال كثير من العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه روى كما سمع والدليل عليه ان عمر رضي الله تعالى عنه قبل حديث حمل ابن مالك في الجنين وان كان مخالفا للقياس لانه ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب شيء وقيل خبر الضحاك

في دية

في توريث المرأة من دية زوجها والقياس خلافه لان الميراث يثبت بملكه قبل الموت وهو لا يملك الدية قبله وقد عمل اصحابنا بخبر ابي هريرة في الصايم اذا اكل او شرب ناسيا مع انه مخالف للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لولا الرواية لقلت بالقياس ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط فقه الراوي للتقديم فثبت انه مستحدث وانما ترك اصحابنا العمل بحديث المصراة لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع لا لعدم فقه الراوي وابو هريرة كان فقيها يفتي في زمن الصحابة ولم يكن يفتي في ذلك العصر الا من هو مجتهد فالحق تقديمه على القيا عندنا مطلقا وبه يبطل قول المتعصبين ان الحنفية اصحاب الراي ذكره ابن نجيم

وذاك اذ يجهل فليس يوصف … بطول صحبة وليس يعرف
اصلا بما سوى حديث واحد … او الحديثين بلا تزايد

يعني اذا كان الراوي مجهولا وهو كما فسره صاحب المنار في شرحه من لم يشتهر بطول صحبته مع النبي عليه الصلوة والسلام وانما عرف بما روى من حديث او حديثين كوابصة بن معبد فانه روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره عليه الصلوة والسلام بالاعادة كما نقل عن المحرر وحكمه عندنا الكراهة بغير عذر ذكره ابن نجيم وهذا اولى من تفسيره بمجهولة العدالة والضبط كما في التلويح وغيره لان عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث وكفاهم معدلا صحبتهم مع النبي عليه الصلوة والسلام كذا قيل

فان يكن ممن روى عنه السلف … او كان ممن فيه منهم يختلف

يعني ان كان الراوي ممن روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث او كان من الذين صدر منهم الاختلاف فيه اي بقول حديثه بان قبله البعض ورده البعض وقيده فخر الاسلام بان ينقل عنه الثقات ويوافق القياس فان فات احدهما لا يقبل ومثال ما اختلفوا فيه حديث معقل بن سنان في بروع بفتح الباء من ان النبي عليه الصلوة والسلام قضى لها بمهر مثلها حين مات زوجها ولم يسم صداقا ولم يكن دخل بها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه يعني ما هو عادة العرب من الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه يريد انهم لا يستنزهون عن البول فهذا طعن فيه من علي رضي الله تعالى عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود ومسروق وغيرهما فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي رحمه الله تعالى عنه لما خالف القياس عنده من جهة لان المعقود عليه عاد سليما اليها كما لو طلقها قبل الدخول وكهلاك المبيع قبل القبض

كذا عن الطعن به ان يسكتوا … فذاك كالمعروف حقا يثبت

يعني اذا سكتوا عن الرد بعد ما بلغهم الحديث فان الراوي يكون في الاحوال الثلثة كالمعروف وانما اعتبر سكوتهم في ذلك لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان فان الحاجة داعية الى بيان البطلان ان كان باطلا لانهم لا يتهمون بالتقصير والسكوت عما يعرفون بطلانه تقصير فكان سكوتهم بيان انه مقبول

وحيث لا يظهر به من السلف … شيء سوى الرد وليس يختلف
مستنكرا يكون ليس يقبل … وما به اصلا يكون يعمل

يعني اذا لم يظهر في حديثه من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه فانه يكون مستنكرا فلا يقبل ولا يعمل به اصلا كحديث فاطمة بنت قيس بان النبي عليه الصلوة والسلام لم يقض لها نفقة والسكنى حين طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت قيل المراد بالكتاب والسنة هنا القياس لثبوته بهما والمراد القياس على الحامل المبتوتة والحايل المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس

بلغ مقابله

واورد عليه ان الزوجية انقطعت في المبتوتة فلا يجب النفقة فليس كذلك معتدة الرجعي فلا يصح القياس واجيب بان القياس بجامع الاحتباس ولا نسلم انقطاع الزوجية في المبتوتة بالكلية ولذا ترث اذا مات وهي في العدة وتغسله نعم بقاء اثار الزوجية في الرجعي اكثر حتى كان له وطيها

وحيث لم يظهر فليس يقبل منهم ولم يرد فهو يعمل
به بجواز لا وجوب للعمل ان وافق القياس ليس فيه خلل

يعني اذا لم يظهر حديثه في السلف حتى يقابل منهم برد او قبول فانه لا يجب العمل به اذا ظهر في زماننا لكن يجوز اذا وافق القياس لان العدالة اصل في ذلك الزمان ولذا جوز ابو حنيفة القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل لانه كان من اهل القرن الثالث والغالب عليهم الصدق فان قيل اذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم به ثابتا بالقياس فما فايدة جواز العمل به قلنا فايدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن من ينفي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الي الحديث كذا في شروح المغني

وان للراوي شروطا تعتبر بها يكون حجة منه الخبر

المراد من الشروط هنا ما يكون صفات حقيقية للراوي بها يكون خبره حجة واما ما تقدم من كونه معروفا او مجهولا فليس ذلك من الصفات القايمة بالراوي في الحقيقة اذ المعرفة والجهل قايمان بغيره

واربعا عدت كما يجيء فالعقل اي نور به يضيء
لنا طريق بدوه من منتهى درك الحواس ثم ان توجها
لما يبتدي في الطريق القلب يدركه بالتوفيق ليس حجب

يعني ان شروط الراوي تعد اربعا كما سيجيء فمنها العقل وهو كما فسره نور يضيء به طريق مبدا ذلك الطريق من منتهى درك الحواس اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فاذا اضاء ذلك الطريق وتوجه القلب اي النفس الناطقة الي ما يظهر في ذلك الطريق بان التفت اليه وتامله ادركه بالتوفيق الالهي ليس هناك حاجب اذا حصل التوفيق اذ الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب بالهام علام الغيوب فالمراد بالنور قوة للنفس مشبهة بالنور بها تدرك النفس العلوم والعقل قوة من حيث تاثيره في ترتيب المبادي وتهيئة المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان الفيضان بالهام الباري تعالى وقوله بدوه الخ يريد به ان بداية الادراك العقلي هو نهاية ادراك الحواس الخمس الظاهر فعلم منه ان لادراك الحواس بداية كما له نهاية وان للادراك العقلي نهاية كما كان له بداية فبداية ادراك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدي الحواس الظاهرة ونهايته ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة وهي خمسة ايضا الحس المشترك وهو قوة تجتمع فيها صور جميع المحسوسات والخيال وهو قوة تجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهو قوة فيها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتادي اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانته بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة من الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان او عديم الراس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس علي اي نظام ارادته فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وهذا نهاية درك الحواس ومنه مبداء الادراك العقلي فانه اذا ارتسمت الصور والمعاني واخذت المفكرة اياهما من الطرفين تنتزع النفس الناطقة من المفكرة صورا ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في

الاشخاص

الاشخاص الجزئية تكتسب استعداد انتزاع الكليات من الجزئيات فيحصل لها صورة الانسان الكلي وصورة العداوة الكلية
وتنتزع من حرارة هذه النارات ان كل نار حارة وتستدل من الاثار واللوازم على المؤثرات والملزومات كاستدلالها
بتغيرات العالم على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقايص سبحانه وتعالى واما نهاية الادراك العقلي
فهو المرتبة الرابعة من قوى النفس وهو مرتبة العقل المستفاد وذلك لان النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم
مستعدة لها وتسمى ح عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة
استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول
ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة وهذه المرتبة الثانية هي مناط التكليف وتختلف مراتب الناس
فيها بحسب اختلاف درجات الاستعداد ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير
تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب
وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه
القوة من العقل الفعال كما سيجي وذلك بمنزلة الشخص حتى يكتب بالفعل وهذه نهاية مرتبة العقل النظري ثم
الظاهر ان هذه المذكورات اسامي لقوى في النفس الناطقة هي مبدا لتلك الاستعدادات كما في شرح المقاصد
هذا ويطلق العقل عند الحكما على الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو اول ما صدر
عن الواجب سبحانه عندهم واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام اول ما خلق الله العقل وهو مصدر عقل
الفلك الاول ثم صدر الثاني من الاول والثالث من الثاني وهلم جرا الى الفلك التاسع اعني فلك القمر
فتكون العقول التسعة صادرة في الحقيقة عن العقل الاول الذي هو المصدر في زعمهم بناء على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وهذا غير مراد هنا كما يشعر به كلام التوضيح لما ان المراد عقل الراوي والمكلف كما في
التلويح نعم يجوز ان يراد الاثر الفايض عن العقل الاول على النفوس الانسانية فان هذا الاثر وان كان مبداه
القريب هو العقل العاشر المسمى عندهم بالعقل الفعال فان نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار فيه يحصل
الاشراق الا ان الجوهر المجرد اعني العقل الاول هو المصدر فالتاثير منه في الحقيقة بزعمهم وعرف العقل
في المنار والتوضيح بانه نور يضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فذكر الشارحون رجوع
الضمير في اليه الى حيث ورده في التلويح بان حيث لازم للظرفية وعود الضمير اليه لم يعهد واختار عوده
الى الطريق وان المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدا به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس
الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من
المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والمجانين بل البهايم ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد
سلوك طريق ادراك الكليات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة يتمكن بها من سلوك ذلك الطريق فاذا ابتدا
به وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي تبدي المطلوب للنفس بفيض الملك العلام ومن هذا يندفع ما اورد من ان
المعقولات الثواني وهي التي لا يحاذى بها امر في الخارج قد يكون مبدا لمعقولات اخر فلا يصدق ان مبدا هذه
المعقولات من حيث ينتهي درك الحواس ووجه الاندفاع ان المراد من الانتهاء انه لا مجال فيه لدرك الحواس على ان كون
المعقولات الثواني مبدا قريبا لما بعدها لا ينفي كون منتهى الحواس مبدا للعقل النظري وان بلغ اقصى المراتب اعني
المرتبة العقل المستفاد لان ذلك المنتهى مبدا قريب للعقل بالملكة وبعيد وابعد لما وراء ذلك فتامل

والكامل المراد وهو الشرط   اي عقل بالغ ومنها الضبط

اي المراد من العقل هو الكامل منه وهو الشرط ثم فسره بعقل البالغ لان العقول لما تفاوتت في الاشخاص

تعدد العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فعدد والشارع تذكر المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك بحصول شرايط كمال العقل واسبابه بناء على تمام التجارب الحاصل بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوي الجسمانية واحترز به عن عقل الصبي لان الصبي الكامل التمييز لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه فلا يكون خبره حجة ولان الشرع لم يجعله وليا في امور دنياه ففي الدين اولى ولا يرد العبد فانه مقبول الرواية وان لم يكن وليا في اموره لان ذلك لحق المولى لا لقصور عقله قال في التحرير والبلوغ شرط حين الاداء لا التحمل ولا تقدير في زمن التحمل والمعتوه كالصبي وفي التقرير وكذا الحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية كما في الشهادة وقوله ومنها اي من الشروط الاربعة الضبط

وحده ان يسمع الكلاما — بحقه ويفهم المراما
مع حفظه بالبذل للمجهود — مصابرا لحافظ الحدود
مراقبا مذاكرا لا يعتمد — اصلا على النفس ولكن يجتهد
فيه الى الاداء والعداله — ان يستقيم بالغا كماله

الضبط لغة الاخذ بالحزم واصطلاحا ان يسمع الكلام بحق السماع بان يصرف همته اليه ويقبل بكله عليه ويفهم معناه الذي قصد به لغويا كان او غيره مع حفظه للكلام ببذله المجهود في ذلك مصابرا على الحفظ محافظا على حدود احكامه بان يكون عاملا بموجبه مراقبا له غير قانع ببعض ما القي اليه مذاكرا له بلسانه فان ترك المذاكرة يورث النسيان غير معتمد على نفسه كان يقول انا لا انساه بل يكون سيء الظن بنفسه ولذا كان ابن مسعود رضي الله عنه اذا روى حديثا جعلت فرايصه ترتعد لسوء ظنه لنفسه مع انه في اعلى درجات الضبط والعدالة فلا يعتمد على نفسه ولكن يجتهد في كل ما قلناه الى حين ادائه هذا وفي التوضيح وانما شرطنا حق السماع هنا لا في القران لان المعتبر في نقله نظمه فلهذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو لم يبالغ في حفظه كان كافيا ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون وقوله والعدالة عطف على الضبط اي ومن الشروط العدالة ثم فسرها بقوله ان يستقيم بالغا كماله اي بالغا كمال ذلك والعدالة هي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهذا لا يكون الا للنبي عليه الصلوة والسلام فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو الذي فسره بقوله

اى انزجارا في عقله والدين — على الهوى للاخذ باليقين
فان يكن مرتكبا كبيره — او ان اصر في على الصغيره
اذن يكون ساقط العداله — لتهمة تكون في ذي الحاله

لانه يكون متهما بالكذب فلا تقبل رواية الفاسق وانما قيد في الصغيرة بالاصرار لان من ابتلي بشيء منها من غير اصرار عد لا اذا التحرز عن الجميع متعذر عادة فاشتراط جميعها سد لباب الرواية ثم حد الاصرار ان تتكرر منه تكرارا يشعر بقلة المبالاة بدينه اشعار ارتكاب الكبيرة كما في التقريب والكباير على ما روى ابن عمر سبع الاشراك بالله تعالى وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار في الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم وفي بعض الروايات اليمين الغموس وروى ابو هريرة اكل الربا وعن علي رضي الله تعالى عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر ونقل ابن نجيم عن المحلي ان الكباير ليست منحصرة فيما عدوه وما ورد من انها سبع فمحمول على بيان المحتاج اليه منها في وقت ذكره وقد قال ابن عباس هي الى السبعين اقرب وعن سعيد بن جبير هي الى السبع ماية اقرب يعني باعتبار

اصناف

اصناف انواعها انتهى وزاد في الروض في عدد الكباير ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن والوقوع في اهل العلم وحملة القرآن انتهى

دون الذي يكون فيه قاصرا   كمال اسلام يكون فيه هذا
ثبوته مع اعتدال العقل   فليس حجة بذاك النقل

اي ان المراد كمال ذلك دون الذي يكون قاصرا فيه كالعدالة التي يكون ثبوتها بظاهر الاسلام واعتدال العقل فلا يكون خبر المستور حجة في باب الحديث والمراد غير المستور من الصدر الاول والمراد به القرون الثلاثة كما تقدم لانه مقبول بشهادة النبي عليه الصلوة والسلام بقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وانما قيدنا بباب الحديث احترازا عن القضاء بشهادة المستور فان ذلك جايز عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى نظرا الى ظاهر العدالة

والرابع الاسلام ان يصدقا   وان يقر مثلما قد حققا
بالله والصفات والاسماء   ويقبل الشرع بلا امتراء

اي رابع الشروط الاسلام وهو التصديق اي اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وساير صفاته ونبوة محمد عليه الصلوة والسلام وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان لغة الا انه قيد باشياء مخصوصة فالتصديق هو التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لظهور انه يطلب بالدليل ولا يطلب به سوى العلم وكونه مامورا به ومقدورا اختياريا لا يستلزم ان يكون من مقولة الفعل البتة اذ معنى كون المامور به اختياريا ان يصح تعلق قدرة العبد به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود والكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو وانظروا ماذا في السموات والارض والحركات والسكنات كالصلوة او الترك كالصوم ومع ذلك فالواجب المقدور والمثاب عليه بحكم الشرع محدودا هو نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا به اختياريا مقدورا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله سبحانه على انه لو لزم كون المامور به هو الفعل بمعنى التاثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في ساير الواجبات حسبما حققه التفتازاني في شرح المقاصد ثم الاقرار ركن من الايمان على قول كثير من الفقهاء واليه مال شمس الائمة وفخر الاسلام ونقل عن ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى فلا يثبت الايمان الا بالتصديق والاقرار الا عند العجز والنصوص دالة على هذا وذهب كثير من الائمة الى انه شرط لاجراء احكام الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه كان مؤمنا عند الله تعالى قال في التلويح وهذا هو الاوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفا فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار فهو اصل في احكام الدنيا [illegible] حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة لم يصر مرتدا لقيام المعارض وهو الاكراه انتهى لكن نقل ابن نجيم ان القول بصحة الايمان مع الاكراه في حق الذمي سهو كما في فتاوى قاضي خان قال في المسايرة اتفق القايلون بعدم اعتبار الاقرار على انه يلزم المصدق انه متى طولب به اتى به فان طولب فلم يقر فهو كفر عناد ونقل عن المسايرة ايضا ان الايمان وضع الهي امر الله تعالى به عباده ورتب على فعله لوازما ما شاء من خير بلا انقضاء وعلى ترك ضده بلا انقضاء وهذا لازم الكفر وانه قد اعتبر في ترتب لازم الفعل وجود امور بعدمها يترتب ضده كتعظيم الله تعالى وانبيائه وكتبه وترك السجود للصنم

والانقياد وهو الاستسلام الى قبول اوامره ونواهيه الذي هو معنى الاسلام وقد اتفق اهل الحق انه لا ايمان بلا اسلام وبالعكس فيمكن اعتبار هذه اجزاء لمفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم لانتفائها لانتفاء الايمان وان وجد التصديق وغاية ما فيه انه نقل من مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق الى مجموع امور هو منها ويمكن اعتبارها شروطا لاعتبار الايمان شرعًا والمراد من الاسماء الالفاظ الدالة على الذات الموصوفة بصفة كالرحمن وبالصفات المصادر التي يحصل وصف الله تعالى باسماء فاعليها كالرحمة والعلم والعزة ثم الصفة على نوعين صفة ذات وصفة فعل لانه اما ان يجوز الوصف به وبضده او لا الثاني صفة الذات كالعزة والاول صفة الفعل كالرحمة والغضب يقال رحم الله المؤمنين كما يقال غضب الله على الكافرين كما في العناية والمراد بقبول الشرع الانقياد لجميع ما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام كما قدمناه وليس ذكر التصديق بمغن عن هذا كما ظن لما عرفت من ان التصديق المنطقي وان يجامع الكفر عنادًا فلا بد في الايمان من الانقياد والاستسلام لاحكام الشرع وانه يلزم المصدق انه متى طولب به اتى به كما قدمنا

وشرطه بيانه اجمالا فيكتفي بذلك لا محالة لا

اي شرط قبول روايته بيان ما ذكرناه اجمالا ولا يكتفي بالظاهر وهو النشأة بين ابوين مسلمين فلا بد من البيان اجمالا عند الاستيصاف فيقال له اتؤمن بالله وصفاته وان ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم حق فاذا قال نعم حكم باسلامه في الظاهر فان وافق ما في قلبه كان مؤمنا عند الله والا لا ومن استوصف فقال لا اعرف ما تقول فليس مؤمنا قال محمد في الجامع الكبير في الصغيرة بين ابوين مسلمين اذا لم تصف الاسلام حتى ادركت فلم تصف تبين من زوجها لانها كانت مسلمة تبعًا وقد انقطعت التبعية فكان ذلك منها جهلا بالصانع وهو كفر فتصير مرتدة فالاحتراز ان تلقن عند البلوغ وعلى الزوج الاحتياط بالنظر حين تزف اليه والمراد بجهلها عدم الاعتقاد في نفس الامر وليعلم ان امارات الاسلام تقوم مقام البيان كالصلوة بالجماعة لقوله عليه الصلوة والسلام اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله عليه الصلوة والسلام من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وما ذكرناه من تعريف الاسلام هو على وفق ما في المنار وغيره واعترضه القاآني بان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان ولا كفر باتفاق المتكلمين وحديث الاعرابي ينافيه حين قال اني رايت الهلال فقال له عليه الصلوة والسلام اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فقال عليه الصلوة والسلام يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا انتهى وانت خبير بان اثبات الصفات على ما ذهب اليه الاشاعرة وكذا نفيها على ما ذهبت اليه المعتزلة وغيرهم مما لا يتعلق به الايمان كما ذكره المتكلمون واما اثباتها بمعنى ان يوصف الله تعالى بها على الاجمال كقولنا الله عليم وله علم ورحيم وله رحمة وقوي وله قوة فمما لا بد منه ونفيه كفر قال تعالى انزله بعلمه يختص برحمته من يشاء ان القوة لله جميعا ونحو ذلك من الاسماء والصفات مما لا ينكره اهل السنة ولا المعتزلة وقد عرفت ان المراد من التصديق المنطقي وهو احد قسمي العلم والعلم بحقيقته جل سلطانه غير واقع للبشر على ما عليه جمهور المحققين لما بينته في شرح المقاصد من ان ما يعلم منه سبحانه للبشر هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما فالعلم به انما هو العلم بما هو عليه من الصفات والاسماء ويكتفى في ذلك بالاجمال لتعذر التفصيل وحديث الاعرابي اقوى شاهد على الاكتفاء بالبيان الاجمالي لان العلم بانفراد الله تعالى بالالوهية علم بصفة ضمنت صفات جليلة اجمالا والحاصل لا سبيل لنا الى العلم به سبحانه الا من حيث صفاته واسمائه تقدس وتعالى وليس نفي الصفات

كما

كما ذهب اليه اهل الاعتزال بمعنى سلبها عنه راسًا بمعنى انه ليس له سبحانه علم مثلا كيف وقد اضيفت اليه سبحانه فيما تلوناه من الايات ولا معنى لنسبة شيء الى شيء سوى ثبوته له بل معناه كما في المواقف ان ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة تقوم بها بخلاف ذاته تعالى فانها لا تحتاج الى صفة زايدة تكون موجودة في الخارج قايمة بها بل المفهومات منكشفة عليه تعالى باسرها لاجل ذاته قال بعض المحققين واحاطة الذات على جميع الاشياء على وجه التفصيل من غير توقف في ذلك على وجود امر آخر زايد عليها متحقق في الخارج كاف في اطلاق القول بتلك الصفة حتى ان بعض الحكما قايل بان معنى كون الانسان عالما احاطة نفسه الناطقة بالمعلوم من غير وجود صفة زايدة انتهى فتبين ان اثبات صفة العلم مثلا له تعالى لا بد منه في الايمان لكن اثباتا اجماليا واما اثباته بمعنى انه صفة موجودة قايمة بذاته او بمعنى انكشاف الاشيا له سبحانه من غير واسطه شيء آخر فغير لازم في الايمان فتأمل

بلغ مقابله

فكافر او فاسق لا يقبل   كذلك الصبي والمغفل
كذلك المعتوه ثم الثاني   في الانقطاع تحت ذا نوعان

تفريع على الشروط المتقدمة فلا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام والفاسق لعدم العدالة وشرطه ان يكون ما فعله محرمًا في اعتقاده ولذا قال في التحرير واما شرب النبيذ واللعب بالشطرنج واكل متروك التسمية عمدا من مجتهد او مقلد فليس بفسق نقله ابن نجيم ولا يقبل خبر الصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والمغفل وهو الذي اشتدت غفلته لعدم الضبط واما الحرية والبصر وعدم الحد في قذف والعداوة فتختص بالشهادة ولا تشترط الذكورة فكان اصحاب النبي عليه السلام يرجعون الى ازواجه فيما يشكل عليهم وقال عليه الصلوة والسلام خذوا ثلثي دينكم من هذه الحميرا يعني عايشة رضي الله عنها وقوله ثم الثاني اي الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه الصلوة والسلام وهو نوعان كما قال

فظاهر وان هذا المرسل   اي ليس ذا وسايط اذ ينقل

المرسل بفتح السين من الارسال وهو عدم التقييد فالمرسل في الاصطلاح ما لم يذكر رواية واسطة بينه وبين الرسول كما يقول قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمسند بخلافه قال في التلويح وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسايط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل

فاذ صحابيا يكون المرسل   فذاك بالاجماع حقًا يقبل
كالحكم في ثاني القرون عندنا   وثالث القرون فيما بيننا

يعني اذا كان المرسل بكسر السين صحابيًا قبل بالاجماع ولا عبرة بخلاف الاسفراييني ولا بما نقل عن الشافعي ان علم ارساله والصحابي من لقي النبي عليه الصلوة والسلام مسلما ومات على اسلامه وعند جمهور الاصوليين من طالت صحبته على طريق التتبع والاخذ عنه فهذا هو الصاحب عرفا ولذا لو حلف زيد انه ليس بصاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث اذ العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته ولا حد لتلك الكثرة بتقدير وذكر بعض المشايخ انها مقدرة بستة اشهر والبعض بسنة كذا في التحقيق وكذا الحكم في القرن الثاني والثالث وهم التابعون وتابعو التابعين عندنا وعند مالك واحمد وهو قول الاكثر وقال الشافعي ان تقوى باسناد او ارسال

مع اختلاف الشيوخ او قول صحابي او اكثر العلماء او عرف انه لا يرسل الا عن ثقة قبل والا لا ثم المرسل على اربعة اوجه الاول ما ارسله الصحابي والثاني ما ارسله القرن الثاني والثالث وهما مقبولان كما بيّنا والثالث ما ارسله العدل في كل عصر والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه كما اشار الى الاخيرين بقوله

اما الذي من دونهم فينقل فيه خلافهم واما المرسل
من وجه ان باسواه اسندا فذا عند الاكثرين يسردا

يعني ان المرسل ممن هو دون من ذكرنا فاختلفوا فيه فهو مقبول عند الكرخي غير مقبول عند ابن ابان واما الذي ارسل من وجه واسند من وجه فمقبول عند الاكثرين اطلقه فشمل ما اذا اسنده المرسل او غيره اما الاول فلاحتمال انه سمع الحديث ونسي المروي عنه وهو يعلم السماع يقينا فارسله اعتمادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدح ارساله في اسناده واما الثاني فلان عدالة المسند تقتضي القبول وارسال المرسل لا يقتضي عدم قبول اسناد المسند لجواز ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدح ارساله في اسناد الاخر ثم القسم الثاني من الانقطاع وهو الباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر لكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او لكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل لفقد احد الشروط واما لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وقد اشار الى تفصيله بقوله

وباطن فان لفوت الشرط فهو على ما قد مضى بالضبط

يعني اذا كان الانقطاع لفوت شرط من الشروط المذكورة فهو على ما بيّنا من عدم القبول كخبر المعتوه والصبي والمغفل وخبر الفاسق والمستور والمبتدع المكفر

وان بعرضه على الاصول اذ بان ذا لمخالف المنقول
في الذكر او في السنة المعروفه او قصة مشهورة موصوفه
كذا اذا ما اعرض الصدر الاول عنه فذا مردود ما به عمل

يعني اذا كان بعرضه على الاصول وهو راجع الى نفس الخبر بان خالف الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس لا نفقة لمبتوتة لمخالفته للكتاب وهو قوله سبحانه وتعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم اذ المراد انفقوا عليهن من وجدكم بدليل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقراءته مسموعة منه عليه الصلوة والسلام او لمخالفته للسنة المشهورة كحديث شاهد ويمين يخالف المشهور وهو البينة على المدعي واليمين على من انكر فانه حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي او لمخالفته لحادثة مشهورة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعمت به البلوى كما روى ابو هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلوة والسلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة يقتضي ما به يثبت حكم الحادثة وكذا اذا اعرض عنه الصدر الاول وهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كحديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم مع اختلافهم في ان الطلاق هل هو معتبر بحال النساء كما هو المذهب عندنا او بحال الرجال كما ذهب اليه جماعة لم يحتجوا بهذا الحديث فكان مردودا

ثالثها بيان موضع الخبر   اعني محله الذي له صدر
فكان حجة بذاك تعتبر   فان تكن لله حقا فالخبر
يكون حجة هنا مطلوبه   وخالف الكرخي في العقوبه

اي الثالث من الاقسام المختصة بالسنة في بيان موضع خبر الواحد اي الموضع الذي جعل خبر الواحد حجة فيه سواء كان خبرا عن النبي عليه الصلوة والسلام او عن غيره والمراد من حقوق الله تعالى ما تعلق نفعه بالعامة عبادة او معاملة او عقوبة سواء كان خالصا او تعلق به حق العبد ايضا ليدخل حد القذف والقصاص فخبر الواحد يكون حجة فيه لما تقدم من الدلائل على قبول خبر الواحد من غير اشتراط العدد وخالف الكرخي في العقوبات وقال انها لا تثبت بخبر الواحد لان الحدود تندرئ بالشبهات ولنا ان المراد بالشبهة الشبهة في نفس السبب لا المثبت وخبر الواحد يفيد غالب الظن وهو كاف للعمل به حتى ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله تعالى اوجبا حد الزنا في اللواطة بدلالة النص في الزنا ثم ما جعل فيه الخبر حجة خمسة انواع الاول ما كان حقا لله تعالى مما ليس بعقوبة والثاني ما كان حقا له تعالى مما هو عقوبة كما بينا والثالث ما اشار اليه بقوله

وان يكن للعبد حقا ضمنا   محض الالزام فهو هنا
كسائر الاخبار فيه يشترط   ما كان شرطها على ذاك النمط
فالشرط ايضا هنا التعدد   كذا الولاية ولفظ اشهد

يعني اذا كان موضع الخبر من حقوق العباد وهي ما كان نفعه عائدا الى واحد بخصوصه متضمنا محض الالزام كالبيوع والاملاك المرسلة من غير ذكر السبب وكالنكاح والطلاق والعتاق فانه يشترط في ذلك ساير شرائط الاخبار من العقل والبلوغ والضبط والعدالة والاسلام في الشهادة على المسلم وشرط التعدد وهو رجلان او رجل وامراتان في غير الحدود والقصاص واما الزنا فالشرط اربعة رجال وفي بقية الحدود والقصاص رجلان وفي الولادة والبكارة وعيوب النساء امراة واحدة وكذا يشترط لفظة الشهادة فلو قال اعلم واتيقن لا تقبل ولذا لا تقبل شهادة الاخرس واما شهادة المراة فيما لا يطلع عليه الرجال فخارجة عن اشتراط التعدد ولفظ الشهادة ذكره الزيلعي والمراد بالشرط ما لا بد منه فيعم الركن اذ لفظ الشهادة ركن وشرطه التفسير ايضا فلو قال اشهد مثل شهادته لا تقبل كما في الخلاصة ويشترط الولاية اي الحرية فلا شهادة للعبد وقت الاداء ولو مكاتبا او مدبرا او ام ولد قال في التوضيح و الشهادة بهلال الفطر من هذا القسم لما فيه من خوف التزوير يعني بخلاف الصوم ومن هذا القسم الاخبار بالحرية في الامة فان حرمة الفرج وان كانت من حقوقه تعالى لكن ثبوتها مبني على زوال الملك الذي هو حق العبد بخلاف الاخبار بحرمة الطعام والشراب حيث يثبت بخبر الواحد لان الحل والحرمة فيما سوى البضع مقصود بنفسه ولذا يثبت الحل بدون ملك المحل في الطعام المباح وتثبت الحرمة مع قيام الملك كما اذا اخبره عدل بان اللحم ذبيحة مجوسي يحرم عليه الاكل مع بقاء ملكه حتى لم يكن له الرجوع على بايعه فالاخبار به اخبار بامر ديني ومن هذا القسم الاخبار بالرضاع فلا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين لان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين بخلاف الاخبار بحرمة اللحم لان حرمة التناول تقبل الفصل عن زوال الملك فاعتبرناه امرا دينيا كذا في الهداية من الرضاع وذكر في الكافي ان هذا اذا كان الاخبار بقاطع مقارن واما بالقاطع الطاري فيقبل خبر الواحد كما اذا كانت المنكوحة صغيرة

الفطر صح

ملك

الحل

هية

فاخبر الزوج انها ارتضعت من امه او اخته فانه يقبل قول الواحد فيه لان القاطع طارئ على العقد والاقدام
الاول يدل على انعدامه فلم يثبت المنازع بخلاف ما اذا كانت المنكوحة كبيرة لانه اخبر بفساد مقارن
للعقد والاقدام على العقد دل على صحته وانكار فساده فيثبت المنازع وقد استفيد من تعليلهم لعدم قبوله في
الرضاع لما فيه من ابطال الملك انه لو اخبر عدل قبل النكاح بالرضاع تثبت به الحرمة صرح به قاضيخان كما نقله
ابن نجيم والرابع ما اشار اليه بقوله

وحيث لا الزام فيه فالخبر   من واحد له ثبوت معتبر
ويشرط التمييز لا محاله   وليس شرطا ههنا العداله

يعني اذا كان محل الخبر لا الزام فيه اصلاً فانه يثبت باخبار الآحاد وذلك كالوكالة والمضاربات
في التجارة والرسالات في الهدايا والودائع والامانات اذ لا الزام فيها اذ هي بطريق التخيير فيشترط فيها خبر كل مميز
عدلا كان او غير عدل صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي مميز او كافر او فاسق ان فلانا
وكله او ان مولاه اذن له في التجارة جاز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره وذلك لوجوه ثلاثة احدها عموم
الضرورة الداعية الى سقوط الشرائط المذكورة سوى التمييز فان الانسان قل ما يجد المستجمع لتلك الشرائط في
كل زمان ومكان يبعثه الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر فلو شرط الجميع لضاق الامر
على الناس وتعطلت المصالح فسقط اشتراطها للضرورة وثانيها ان اعتبار هذه الشروط لترجيح جانب الصدق
في الخبر ليصلح للالزام والتصرف هنا غير لازم فلا حاجة الى اعتبارها وثالثها ان هذه حالة مسالمة وانما احتيج
الى الشرائط في المنازعة المؤدية الى التزوير والتلبيس فسقط اعتبارها عند المسالمة حتى لو اخبر ان هذا
العبد لي وانه كان غصبا في يد فلان فتاب من غصبه ورده جاز للسامع ان يعتمد على خبره ويشتريه
منه اذا وقع في قلبه صدقه لان الرد بعد التوبة ليس بسبب للضمان بخلاف ما لو قال اخذته منه
فليس للسامع الاعتماد لانه يشير به الى المنازعة اذ الاخذ سبب الضمان ذكره القاآني ثم اشار
الى الخامس بقوله

وان بوجه دون وجه ملزما   فواحد الاثنين قد تحتما
تعددها او العداله   عند الامام الحبر لا محاله

يعني اذا كان محل الخبر فيه الزام من وجه دون وجه تحتم احد الامرين اما العدد او العداله
عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فلا يقبل خبر الفاسق والمستور الواحد عملا بالشبهين لان شبه
الالزام يوجب اشتراطهما وعدمه يوجب عدمه فقلنا باشتراط احدهما وقالا لا يشترط سوى
التمييز لانه من المعاملات والخلاف في المخبر الفضولي اما الوكيل والرسول فلا يشترط فيهما الا التمييز
لان عبارتهما عبارة الموكل والمرسل وهذه خمسة مسائل ذكرها محمد رحمه الله تعالى عزل الوكيل وحجر المأذون
والاخبار للسيد بجناية عبده والشفيع بالبيع والمسلم الذي لم يهاجر الينا بالشرائع وقاس المشايخ عليها اخبار
البكر بالنكاح كما في فتح القدير وزاد في الظهيرية الاخبار بالعيب كما اذا اخبر عدل بان هذه العين
معيبة فاقدم على شرائها فانه يكون رضاء بالعيب وان كان المخبر فاسقا وقد يزاد ثامنة وهي فسخ
الشركة والمضاربة وقد يقال انها من قبيل عزل الوكيل ووجه كونها الزاما في العزل والحجر والفسخ انه يبطل عمله
في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل او المولى يتصرف في حقه والالزام في البكر نفاذ
النكاح عليها المقتضي لمنعها من التزوج في المستقبل وعدمه من حيث انها يمكنها فسخه وقت الاخبار

وفي التفريع يلزمه سقوط الشفعة على تقدير سكوته لا على تقدير الطلب والسيد على تقدير عتق الجاني يلزمه الارش لا على تقدير عدمه والمسلم الذي لم يهاجر يلزمه القضاء على تقدير عدم الاداء لا على تقديره

ورابع الاقسام في نفس الخبر ذا اربع اقسامه عند النظر

الخبر جملة دالة على مطابقة خارج واما عدمها فليس من مدلوله ولا محتمل لفظه وانما يجوز العقل ان مدلوله غير واقع كما حققه العلامة في المطول والانشاء جملة لا دلالة لها على مطابقة خارج ولا حكم فيها بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او لا فما يأتي من تقسيم الخبر فليس باعتبار الوضع بل باعتبار الخارج

قسم يحيط علمنا بصدقه مثل النبي اذ حكى بنطقه
وما يحيط علمنا بكذبه كما ادعى فرعون شان ربه
وما على السواء اي للصدق والكذب كالاخبار من ذي الفسق

اي قسم يحيط العلم بصدقه كاخبار الانبياء عليهم الصلوة والسلام وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية وقسم يحتمل الصدق والكذب على السواء كخبر الفاسق فيجب التوقف فيه قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا وقد تقدم انه لا يتوقف في خبره فيما لا الزام فيه

وما يكون راجحا في ذا النمط كالعدل اذ يرعى شروطا تشترط

اي قسم ترجح صدقه على كذبه كخبر العدل المستجمع للشروط السابقة فيجب العمل بقوله والمقصود ههنا بيان كيفية السماع والضبط والتبليغ كما اشار الي ذلك بقوله

ثم لذا النوع هنا جوانب ثلاثة فللسماع جانب
فان يكن من جنس الاستماع فذا عزيمة بلا نزاع
وذا بان يتلى على المحدث كذا عليك ان تلي فحدث

يعني اذا كان من جنس السماع فهو عزيمة اي اصل وهو على اربعة اقسام ان تتلى على المحدث بكسر الدال ويتلى بالبناء للمجهول فيشمل قراءة الراوي على الشيخ او قراءة غيره وهو يسمع واطلقه فشمل ما اذا اعترف الشيخ او سكت بلا مانع لان الفرقا انه تقرير واطلق في القراءة فشمل قراءته من كتاب او حفظ ومثله ان تلاه المحدث عليك من كتاب او حفظ واختلف في ان اي النوعين ارجح فرجح الاكثر الثاني فانه طريقته عليه الصلوة والسلام ورجح ابو حنيفة رحمه الله تعالى الاول لزيادة عنايته بنفسه فيمن زاد ضبطا للمتن والسند وعن ابي حنيفة انهما يتساويان فان حدث من حفظه ترجح

كذا اليك بالكتاب ان كتب اذا يكون ذا على رسم الكتب
محررا حدثني فلان على الذي جرى عليه الشان
فان يصل هذا الكتاب مني وافهم وحدث الحديث عني
فذاك كالخطاب والرسالة تعد مثله بهذي الحالة

يعني كذلك اذا كتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الي فلان ابن فلان ثم يبدا بالتسمية ثم بالثناء ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان على ما جرى به شانهم يعني الى ان قال عن النبي صلى الله عليه وسلم ويذكر متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الحديث والاسناد فهذا الكتاب من الغايب كالخطاب وكذلك تعد الرسالة مثل الكتاب على هذا النهج فان الرسالة من الغايب كالكتاب في جواز

الرّواية وذلك ان يقول المحدث للرّسول بلغ عني فلانًا انّه قد حدّثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروِ عني بهذا الاسناد

كل يكون واضح المحجّه — اذا يكون ثابتا بالحجّه

يعني يكون كلّ من الكتاب والرّسالة واضح الطّريقة خلفا عن النّوعين الاولين اذا ثبت بالحجّة اي بالبيّنة كما في كتاب القاضي وعند العامة لا حاجة الي البيّنة بل يكفي ان يكون المكتوب اليه عارفًا بخط الكاتب ويغلب على ظنّه صدق الرّسول كذا في التحرير وضيّق ابو حنيفة بالبيّنة ولا يلزم كتاب القاضي لاختلاف الداعية فيه قال في التوضيح والمختار في الاوّلين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا

ورخصة يكون بالاجازه — بلا استماع ثم ان اجازه
مناولا كتابه اياه — فذاك ان يعلم بما جراه
صحت والا لم تصح ههنا — وجانب الحفظ كما قد بيّنا

هذا هو القسم الثاني من قسمي طرق السّماع وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة وهو ان يقول المحدث لغيره قد اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدّثني به فلان او جميع مسموعاتي ان كان عندك ويبيّن اسناده والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الي المستفيد فيقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان وقد اجزت لك ان تروي عني هذا او المناولة تاكيد للاجازة لانّ مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدونها معتبرة وتجوز الاجازة لمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا ثم المجاز له ان كان عالمًا بما في الكتاب الذي اجازه روايته تصح الاجازة والّا اي ان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا تصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك مجازاتي فالصحيح انّه جايز وقوله وجانب الحفظ مبتدا خبره قوله

عزيمة اي ما الى الاداء — يكون محفوظا بلا امتراء

هذا هو الطرف الثاني من الاطراف الثلاثة المتعلقة بنفس الخبر وهو طرف الحفظ وهو نوعان عزيمة وهي ان يحفظ المسموع من وقت السّماع الي وقت الاداء والنوع الثاني رخصة كما قال

ورخصة ذا الكتاب يعتمد — فان تذكر الذي له يجد
فذاك حجة بلا كلام — وحيث لا فلا لدي الامام

يعني الرّخصة ان يعتمد الكتاب قال في التوضيح واما الكتاب فقد كان رخصة فانقلب عزيمة في هذا الزّمان صيانة للعلم فان نظر في الكتاب وتذكر ما كان مسموعًا له صار كانه حفظه الي وقت الاداء فانّ التذكر كالحفظ يكون حجّة سواء كان خطّه هو او خطّ رجل معروف او مجهول كما في التوضيح وحيث لم يتذكر حين النظر فيه فلا يكون حجّة لعدم حلّ الرواية فلا تحل الرّواية والعمل عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى سواء كان خطّه او خطّ الثقه تحت يده او يد امينه وعلى هذا رؤية الشاهد خطه في الصّك فان تذكر حل له ان يشهد والقاضي في السجل — الشاهد صح

وجانب الاداء والعزيمه — فيا هنا اداؤه معلومه
باللفظ والمعنى بغير ما خلل — ورخصة اذا بمعناه نقل

يعني والطرف الثالث طرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع لفظه ومعناه من غير تغيير لقوله عليه الصّلوة والسّلام نضّر الله وجه امرئ سمع مني مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه وللتبرك بنظم الشريف والحديث لبيان الافضلية والرّخصة

اذ ينقله

ان ينقله بمعناه لان الضرورة داعية اليه لاجل النسيان ولما روي ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما سمعناه قال اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس به ولاتفاق الصحابة على قولهم امرنا رسول الله بكذا ونهانا عن كذا ولم ينقلوا اللفظ الذي تلفظ به النبي عليه الصلوة والسلام

وان يكون محكما لا يحتمل … سواه بالمعنى يجوز ان نقل
لمن له في اللغة التنصير … فانه به يؤمن التغيير

اي اذا كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له تبصر في وجوه اللغة لانه لما لم يختلف معناه يؤمن فيه من التغير بالزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى

وان يكون ظاهرا ويحتمل … سواه لم يجز بمعنى ان نقل
الا لمن هو الفقيه المجتهد … لعلمه بكل ما به قصد

يعني واذا كان الحديث ظاهرا يحتمل سواه اي سوى معناه بان كان عاما يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد وهو من ضم الى علم اللغة العلم بالشريعة وطريق الاجتهاد لانه يعلم المقصود فيقع الامن عن الخلل

بلغ مقابله

وما يكون من جوامع الكلم … اومشكلا اومجملا فما علم
او ذا اشتراك لم يجز للكل … النقل بالمعنى بغير فصل

جوامع الكلم هي الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره عليه الصلوة والسلام على تادية تلك المعاني بعبارته كقوله عليه الصلوة والسلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا اضرار في الاسلام والغرم بالغنم فما كان من جوامع الكلم او مشكلا او مشتركا او مجملا لا يجوز نقله بالمعنى للكل من غير فرق بين المجتهد وغيره اما في جوامع الكلم ففيه اختلاف عندنا فاختار فخر الاسلام المنع وهو الاحوط لانه لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره واما في المشكل والمشترك فلانه لا يفهم معناه الا بتاويل وتاويله لا يكون حجة على غيره وكلامنا في الحجة مثاله قوله عليه الصلوة والسلام الطلاق بالرجال فانه يحتمل ايجاد الطلاق واعتبار الطلاق فتاويله باحدهما ونقله به لا يكون حجة واما المجمل فلا يفهم مراده الا من جهة الراوي

اما اذا المروي عنه ينكر … رواية كذا اذا لا يذكر
كذاك بعد ما روي اذا عمل … خلافها واللفظ ليس يحتمل
اذن يكون ساقطا به العمل … وان يكون قبل ما روي حصل
كذا اذا ما كان تاريخ العمل … هناك مجهولا فما جرح حصل
فان يعين منه بعض ما احتمل … فانه لم يمتنع به العمل

شروع في بيان الطعن في الحديث من جهة الراوي وغيره فاذا انكر الراوي الرواية مطلقا سواء كان مكذبا بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت علي او انكر انكار متوقف بان قال لا اتذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه وقد اتفقوا على سقوط الرواية بالاول لان كلا منهما مكذب للاخر وهما على عدالتهما لنهما
اذ لا يبطل الثابت بالشك واختلفوا في الثاني فاختار فخر الاسلام والقاضي ابو زيد والسرخسي السقوط كما هنا وقيل لا تسقط وهو فرع اختلافهما في الشاهدين اذا شهدا على القاضي بقضية وهو لا يتذكرها فرده ابو زيد

وقبله محمد كذا يسقط اذا عمل بخلافه بعد الرواية بما هو خلاف بيقين بان لا يحتمل ان يكون مراداً من الخبر فسقط العمل به لانه صار مجروحاً كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعده ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع قال المجاهد صحبت ابن عمر عشرة سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح كذا في التوضيح فان كان العمل بخلافه قبل الرواية اولم يعرف تاريخه بان كان مجهولاً فلا جرح لانه في الاول كان مذهباً له ثم تركه وفي الثاني وقع الشك في سقوطه فيحمل على ان العمل قبلها فان عين الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ عاماً فحمله على معنى خاص اومشتركاً فحمله على احد معنييه فانه لا يمتنع العمل به اي بظاهر الحديث فان تاويله لا يكون حجة على غيره فجاز لغيره ان يعمل بما رواه وذكر فخر الاسلام لهذا الاصل مثالين احدهما لنا والاخر للشافعي ليفيد ان هذا الاصل متفق عليه فالاول حديث ابن عمر رضي الله عنه المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا فانه يحتمل تفرق الابدان وتفرق الاقوال وحمله ابن عمر على الاول وهو بمعنى المشترك فلا يبطل الاحتمال بتاويله فخالفناه والثاني حديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه فقال ابن عباس لا تقتل المرتدة فخالفنا الشافعي في الخيار بظاهر الحديث لا بتاويل ابن عمر وخصصنا حديث ابن عباس بالنهي عن قتل النساء مطلقاً لا لتخصيص ابن عباس كذا نقل عن التقرير

لكنما امتناعه عن العمل	كما خلافه به الجرح حصل

يعني اذا امتنع الراوي عن العمل به كان مثل العمل بخلافه فيبطل حجيته

وواحد الصحب اذا ما يعمل	خلافه فالطعن فيه حصل
اذ الحديث ظاهر لا يحتمل	خفاؤه على اوليك الرتب

شروع في بيان الطعن من غير الراوي وهو نوعان طعن من الصحابة وطعن من ائمة الحديث فالاول مثل حديث عبادة ابن الصامت رضي الله تعالى عنه انه عليه الصلوة والسلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي رحمه الله تعالى وجعل النفي الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل ائمتنا رضوان الله تعالى عليهم به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فالتحق بالروم مرتداً فحلف ان لا ينفي احداً ابداً فلو كان النفي حداً لما تركه فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبني على الشهرة ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري رضي الله تعالى عنه لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحاً لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى وا نشار الى

ومن ائمة الحديث ان صدر	في الراوي طعن منهم لا يعتبر
الا اذا فسر هذا اتفق	وكونه جرحاً عليه المتفق
ان كان ممن بالنصيحة اشتهر	لا عن تعصب وبغض ان صدر

يعني ان صدر من ائمة الحديث طعن في الراوي منهم بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير عدل فانه لا يجرح الراوي لان العدالة اصل في كل مسلم نظراً الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحاً لكن اذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه فانه يكون جرحاً فلا جرح بالافعال المجتهد فيها كشرب النبيذ واللعب بالشطرنج والجرح الفاظ ككذاب ووضاع ونحوه ثم الجرح انما يعتبر ممن اشتهر بالنصيحة للدين والمسلمين دون التعصب والبغض كطعن الملحدين في اهل السنة والجماعة وكطعن من ينتحل مذهب الشافعي

على بعض

على بعض اصحابنا المتقدمين كما ذكر فخر الاسلام وقد شرطوا لصحة امام الشافعي بالحنفي شروطا منها ان لا يكون متعصبا كما ذكره الزيلعي وظاهره ان التعصب في الدين كفر والا فالاقتداء صحيح وفي فتح القدير ان التعصب فسق يعني فلا يمنع صحة الاقتداء نقله ابن نجيم

من اجل ذاك الطعن بالتدليس   في ذاك لم يجرح ولا التلبيس

التدليس لغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع او خلل في اسناد الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسموه عنعنة فقد عد بعض الناس الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره فالصحيح انه ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس ان يكنى عن راوي الاصل وهو المروي عنه ولم يذكر اسمه الذي عرف به ولم ينسبه الى ابيه او قبيلته وانما لم يكن جرحا لان الكناية عن الراوي لا بأس بها صيانة له عن الطعن فيه وصيانة للطاعن عن الوقوع في الغيبة واختصارا في الكلام فلا جرح

وليس بالجرح هنا ان يركضا   مركوبه كالمزح لا تعرضا
او ان يكون سنه حديثا   لا منع من ان يروي الحديثا
كذاك ان لم يعتد الروايه   او يكثر الفقه مع الدرايه

اي ان ركض الدابة وهو حثها على العدو لا يصلح جرحا لانه من اسباب الجهاد وكذلك المزاح لانه امر ورد به الشرع لانه عليه الصلوة والسلام كان يمازح ولا يمازح الا حقا وكذا حداثة السن وهو الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ ولا يخفى ما في لفظ الحديث من الجناس التام وكذا عدم اعتياد الرواية لا يوجب جرحا لان المعتبر الاتقان فان ابا بكر رضي الله عنه لم يكن معتادا بالرواية وكذا استكثار مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف رحمه الله تعالى عنه انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهو لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن

فصل في التعارض

هو لغة التمانع واصطلاحا اقتضاء احد الدليلين ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد اذا تساويا في القوة كما في الايتين او زاد احدهما على الاخر بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها مثلا وباتحاد الزمان عما يقتضي حل المنكوحة قبل الحيض وحرمتها عند الحيض واحترز بالقيد الاخير عما اذا كان احد الدليلين اقوى بالذات كالنص مع القياس اذ لا تعارض بينهما واشترط في الوصف ان يكون تابعا لانه اذا قوي احدهما على الاخر بما هو غير تابع كالنص بالنسبة الى القياس فلا يقال ان هنا تعارضا ليطلب الترجيح بل يجب العمل بالنص قال صاحب التوضيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمن واحد فان تساويا قوة او كان احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع فلا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه الصلوة والسلام زن وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بوصف غير تابع ثم قال اعلم ان

الاقسام ثلاثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكون متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الاخر واجب واما الثالث فسياتي ثم قال فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فبمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا والترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص الترجيح بالقسم الثاني انتهى والفرق بين التعارض والتناقض ان التناقض يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض يوجب ثبوت الحكم من غير تعرض للدليل وان كان كل منهما مستلزما للاخر فيشترط في تحقيق التعارض كل ما لا بد منه في تحقق التناقض واقتصارهم على ذكر اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان كما ذكره المحقق التفتازاني في التلويح

ثم التعارض الذي بين الحجج … يكون فيما بيننا ولا حرج
فما بنفس الامر عن معارضة … بل لجهلنا تكون عارضه

يعني لا تعارض في نفس الامر بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل والشارع منزه عنه فلا معارضة في نفس الامر وانما هي عارضة بالنسبة الينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فيتوهم التعارض ولا تعارض في نفس الامر فاذا ورد تعارض صورة فان علم التاريخ كان المتاخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص فيجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين والا فكما سياتي ثم المعارضة كما تقدم نوعان معارضة ولا ترجيح ومعارضة مع ترجيح لان الدليلين اللذين يدل كل منهما على انتفاء ما اثبته الاخر اما ان تساويا وهو النوع الاول او يزيد احدهما على الاخر بما هو بمنزلة التابع وهو النوع الثاني واما اذا زاد بوصف غير تابع كالنص مع القياس فلا معارضة ولا ترجيح وقد تختص المعارضة بالنوع الاول لانه المحتاج للنظر دون الثاني لوجوب العمل بالراجح كما تقدم وعليه قوله

وركنها كما ترى تقابل … في حجتين بالسواء حاصل

اي ركن المعارضة كما ستعلم تقابل حاصل في حجتين متساويتين اي لا رجحان لاحديهما وهذا كما قال في المنار وركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما وقوله لاحديهما تاكيد وجعله تاسيسا لاخراج النوع الثاني او ادخاله كما فعله بعض الشارحين تكلف والمراد بالركن ما تقوم به المعارضة

والشرط الاتحاد في المحل … والوقت ثم حكم هذا الفصل

اي يشترط في المعارضة اتحاد المحل والوقت كما قدمناه وقد تقدم ايضا انه يشترط في تحقق التعارض ما يشترط في تحقق التناقض وان الاقتصار على ذكر هذين الشرطين للتنصيص على ما هو ملاك الامر في التناقض وليس المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الان زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا والمقصود هنا ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر اذ لو علم كان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع الا كذلك كما في التلويح وقوله ثم حكم هذا الفصل اي فصل المعارضة وهو مبتدا خبره قوله

ان المصير السنة السنية … ان بين آيتين ذي القضية

اي حكم التعارض انه ان وقع بين آيتين فالمرجع السنة فيرجع اليها وكذا اذا وقع بين آية وآيتين اذ لا ترجيح

بكثرة

بكثرة الادلة مثال ما وقع بين آيتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا في قراءة المقتدي فصرنا الى قوله تعالى عليه الصلوة والسلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ولا يعارض ذلك قوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه يحتمل ان يكون لنفي الفضيلة كذا نقل في التقرير

وبين سنتين فالاقوال ما عن الصحب الى المآثر
او القياس ثم ان عجز حصل فبالاصول كان ثمة العمل

يعني اذا حصل تعارض بين السنتين فالاقوال عن الصحابة الكرام هي المآل فيرجع اليها ان وجدت فان لم توجد فالمرجع الى القياس مكلة او فيما ههنا وفي المنار للتوزيع لا للتخيير والحاصل انه اذا ورد نصان متناقضان فالسبيل فيه طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم ولم يمكن الجمع بينهما سقط حكم الدليلين واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة تحققت بما اذا لم يوجد فيه نص فلا بد من دليل آخر يعرف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين آيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت والى اقوال الصحابة والقياس ان لم توجد وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات حكم الحادثة ثم عند من جوز تقليد الصحابة مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم توجد فالى القياس ويؤيده ما ذكر فخر الاسلام من ان حكم المعارضة انه اذا وقعت بين آيتين فالميل الى السنة واجب وان وقعت بين السنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقعت بين اقوال الصحابة فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي وعند من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض القياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري كذا في التقرير ومنه يعلم ان القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب والمتعارضان متساقطان حتى كانهما لم يكونا ويقع العمل بالمتاخر فلا يرد انه يلزم ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وانه اذا جاز تقوية الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله ووجه الاندفاع ان التعارض سواء كان بين آيتين او آية وآيتين او سنتين او سنة وسنتين سقط الطرفان اذ لا عبرة بكثرة الادلة ولم يتقو احد الطرفين بما هو دونه لسقوطهما كان لم يكونا ويعمل حينئذ بما هو ادنى رتبة لتاخره عنهما ويعتبر دليلا مستقلا لا تابعا لاحدهما وذلك ظاهر ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى نعمان بن بشير ان النبي عليه الصلوة والسلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجد سجدتين وما روت عايشة رضي الله تعالى عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضا فصرنا الى القياس على ساير الصلوة وقوله ثم ان عجز حصل الخ يعني اذا تعذر المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل آخر يعمل به او وجد التعارض في الجميع يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالمتعارضين على ما بينه بقوله

وذا كما في السؤر للحمار فانه المشكوك في الآثار
تعارضت في شانه الدلائل وليس ترجيح هناك حاصل
فاحمل الاصول في ذا الفصل فالماء ذو طهارة في الاصل

فلم ينجس الطاهر اذا احدث ولم يزل نجاسة ولا الحدث
لذاك ضم هاهنا التيمم اليه فهو واجب محتم

يعني كسؤر الحمار صار مشكوكا لتعارض الدلائل في شانه ولم يمكن العمل بالقياس وبقي مشتبها فوجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فينجس الطاهر اذا وجد فيه ولا يزيل النجاسة ولا الحدث لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك فلذلك وجب ضم التيمم اليه لتحصل الطهارة بيقين وبيان التعارض من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت في اباحة لحمه وحرمته اذ روي انه عليه الصلوة والسلام حرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها فاوجب ذلك اشتباها في اللحم ويلزم الاشتباه في السؤر لتولده منه واعترض بترجيح خبر المحرم على المبيح وحيث حكمتم بحرمته فينبغي ان يكون سؤره نجسا كما في سؤر الضبع مع تعارض الاخبار في حل حرمته باعتبار ترجيح الحرمة واجيب بان الحرمة تثبت بالاجتهاد للاحتياط فيه دون السؤر اذ الاحتياط الجمع بينه وبين التيمم اذ لو حكم بنجاسته لوجب التيمم ولا احتياط فيه لاحتمال كون السؤر مطهرا والثاني تعارض الاخبار في سؤره اذ روي انه عليه الصلوة والسلام سئل انتوضا بما افضلت الحمر قال نعم وروي انه عليه الصلوة السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على نجاسة السؤر وقد تعارضت الاثار عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فيه فان ابن عمر كان يكره التوضي بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس ويقول ان الحمار يعلف القت والتبن وسؤره طاهر ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوى والضرورة في الحمار الموجب لطهارة سؤره فانه يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني دون الكلب فانه يطوف حول الابواب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة في الطهارة لقلة الطوف لان الضرورة فيه دونها لانه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلا علة جامعة لو الحقناه بها لا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية لانها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالهما لا يكون تقريرا للاصول بل عملا باحد الاصلين فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك فيها لا انها زالت بالكلية لوجوب الجمع بينه وبين التيمم كذا في التقرير

فليس بالمشكوك يعنى الجهل فالحكم ما سمعته من قبل

يعني بالبناء للمجهول يعني انا لا نعني بالمشكوك ان الحكم مجهول بل معناه تعارض الادلة في شانه و وجوب الوضوء به حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته

لكن اذا بين القياسين حصل تعارض يسقطا فليس للحال العمل
لكن باياتي فيه المجتهد يكون عاملا اذا القلب شهد

يعني اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض كما في النصين اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه ولا يعمل بالحال اذ لا يجوز العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل لكن يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان احد القياسين حق بيقين وكل واحد حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطا فيتحرى ويعمل بما يشهد به قلبه لان لقلب المؤمن نورا يدرك به الحق كما في الحديث اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال في التحرير فان قيل اذا كان كل واحد منهما حجة موجبة العمل وجب ان يختار ايا شاء من غير تحر كما في التكفير قلنا كل منهما حجة في حق العمل لا في حق اصابة الحق لان الحق عند الله واحد

بيان فلا ينجس

والقياس

والقياس لا يدل عليه من كل وجه فمن حيث انهما حجتان في حق العمل وجب ثبوت الخيار من غير تحر كما في التكفير ومن حيث ان الحق عند الله واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطاء والآخر صواب بيقين ولا يدرى ايهما الصواب ولما وجب العمل من وجه وسقط من وجه قلنا يحكم فيه رايه ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارات وعند الشافعي رحمه الله تعالى يعمل بايهما شاء من غير تحر ولذا صار له في مسئلة قولان واقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن اصحابنا فانما كانتا في وقتين احدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الآخر كالحديث بروايتين مختلفتين فانه عليه الصلوة والسلام قالهما في زمانين لكن لم تعرف الاولى من الاخير انتهى

اما عن التعارض التخلص ۞ فمن وجوه كان فيها المخلص

قوله عن التعارض متعلق بمحذوف يفسره المذكور او بمذكور توسعا في الجار والمجرور على حد قوله سبحانه فلما بلغ معه السعي وحاصله ان التخلص عن التعارض ثابت من وجوه يكون فيها المخلص وهي ثلاثة بالاستقراء لان التخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع الاتحاد في ذلك وعد في المنار من الوجوه ان لا يتساوي الحجتان كما في حديث البينة على المدعي وحديث القضاء بشاهد ويمين حيث كان الاول مشهورا والثاني خبر الواحد ولا يخفى ان ليس ذلك معارضة اذ لا تساوي فعلى ما في المنار الوجوه اربعة من قبل الحجة لعدم التساوي او من قبل الحكم او المحل او اختلاف الزمان صريحا او دلالة فهي اربعة في الحقيقة لا خمسة كما قيل ثم شرع في بيان الوجوه فقال

فلاختلاف الحكم اذ في العاجل ۞ يكون ذا الحكم وذا في الآجل
كآيتين في اليمين الواحده ۞ اتت كما عليها في المائده
والاية الاخرى هي المقروه ۞ في سورة تذكر فيها البقره

يعني كآيتين وردتا في اليمين الواحدة في سورة المائدة وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان والاخرى في السورة التي تذكر فيها البقرة وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم لم يقل سورة البقرة لان بعضهم استكره ذلك وقال ينبغي ان يقال كما قال عليه الصلوة والسلام السورة التي تذكر فيها البقرة قسطاط القرآن الحديث ووجه المعارضة ان التي في سورة البقرة توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والمراد باللغو فيها ضده لاقترانه به والتي في المائدة يوجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس فذلك هو المراد باللغو فهو ضد العقد فيشمل الغموس ويقتضي ان لا مؤاخذة فيها ووجه التخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها اية البقرة على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها آية المائدة هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله سبحانه وتعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وتعقبه صدر الشريعة بان المتبادر ان المراد باللغو في الموضعين معنى السهو اذ لا يليق بالشارع ان يقول لا يؤاخذكم باليمين الفاجرة التي تدع الديار بلاقع بل اللايق عدم المؤاخذة بالسهو كما قال تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فالمراد بالمؤاخذة فيهما المؤاخذة في الآخرة فتكون الغموس داخلة في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا

بلغ مقابلة

ولا اثباتا فلا تعارض وعلى هذا فالفاء في قوله تعالى فكفارته الآية فصيحة اي اذا حصل الاثم باليمين
المنعقدة فوجه دفعه وستره الكفارة فهو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة لا تفسير لها ويقرب منه ما ذكره
الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في آية البقرة واثبتها في الغموس والمراد منها
المؤاخذة بالاثم ونفي المؤاخذة في آية المائدة عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة بالكفارة فدل
على المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وان لا مؤاخذة في اللغو انتهى فعلى هذا المراد باللغو
في الموضعين ما لا قصد فيه ايضا غير ان المؤاخذة فيهما مختلفة في المتعلق ففي آية البقرة نص على حكم الغموس
وهو الاثم ولم يتعرض للمعقوده وفي المائدة نص على حكم المعقودة وهو الكفارة ولم يتعرض للغموس لا نفيا
ولا اثباتا لكن ربما يستشكل ان المكسوبة بمعنى المقصودة تشمل المعقودة فلا وجه للاقتصار على الغموس
كما يفهمه ظاهر عبارته وكان وجهه ان المراد باللغو الحلف على امر يظن انه واقع وهو ليس كذلك كما نقله
المفسرون عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وحاصله انه ما لا يعتمد فيه الكذب بل ظن صدقه فالمراد بالكسب
ما يقابله وهو ما لا يظن انه واقع اي ما تعمد فيه الكذب هذا هو الغموس كما في الكشاف وغيره وحاصله ان الغموس
هي الحلف على وقوع ما لم يقع بقصد الكذب واللغو كذلك لكن لا بقصد الكذب وليس المراد باللغو ما لا يقصد به
اليمين عن اصل كقول العرب لا والله بلى والله مما يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف كما نقله في الكشاف
عن الشافعي رحمه الله تعالى حتى يكون مقابله ما قصد به اليمين غموسا او معقودة فاللغو عند الشافعي رحمه الله تعالى
ما كان على صورة اليمين ولم يقصد به اليمين سواء كان على الماضي او الآتي والمكسوبة ما قصد به اليمين على
الماضي او الآتي فيجب الكفارة في الغموس والمنعقدة عنده لانه حمل آية المائدة على آية البقرة وفسر العقد
بالقصد وخص المؤاخذة بالدنيوية فيصير معنى الاثنين واحدا وهو كفارة عن اللغو واثباتها في المنعقدة
والغموس واورد عليه لزوم التكرار وان الافادة خير من الاعادة ولا يخفى ان هذا وارد على ما جنح اليه
صدر الشريعة كما يرد عليه وعلى الشيخ ابي منصور ما ذكره في التلويح حيث قال واعلم ان اللايق بنظم
الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة فلهذا
ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او في ما عقدتم فلا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية يعني آية
المائدة خلوا عن التعرض للغموس ثم قال والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية بحسب الاشتراك
اللفظي اذ لا خلاف في المفهوم بل في الافراد بحسب التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا
يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة والمعقودة
عند الحنث انتهى فقيل ان مراده بهذا التحقيق ايراد شبهة على المذهبين لا توجيه مذهب الشافعي رحمه الله تعالى
انتهى ولا يخفى ان فيه مع ايراد الشبهة على مأخذ المذهبين على النهج الذي تقدم وانما توجيها لمذهب الشافعي
رحمه الله تعالى اما بيان الشبهة على ما ذهب اليه الحنفية فلانه على تقدير عموم الفعل المنفي يكون المراد باللغو في
الآيتين ما لا يقصد كذبه فلا يكون شاملا للغموس اذ لا يصح نفي المؤاخذة عليه بالكلية ويكون داخلا في
المكسوبة دون المعقودة فيثبت الواسطة في آية المائدة وهو غير لايقة بنظم الكلام كما تقدم واما على مذهب
الشافعي رحمه الله تعالى فلان العموم على هذا التقرير ينافي التخصيص بالدنيوية ووجه توجيه مذهبه انه يتمشى
على هذا التقدير ايضا اذ يكون المعنى عليه لا مؤاخذة في ما لا يقصد لا دنيا ولا اخرى لكن المؤاخذة ثابتة فيما
يقصد سواء كان بالعقوبة والكفارة او باحدهما اذ العموم ثابت في جانب النفي لا في جانب الاثبات وما يقصد
شامل للغموس والمنعقدة ثم بين الكفارة بقوله سبحانه فكفارته الآية وذلك عين مذهبه ويؤيد ما قلنا

مافي تفسير

ما في تفسير القاضي في آية البقرة فانه قال والمعنى لا يؤاخذكم الله باللغو بعقوبة ولا كفارة بما لا قصد معه ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما بما قصدتم من الايمان ثم قال وقال ابو حنيفة اللغو ان يحلف الرجل بناء على ظنه الكاذب والمعنى لا يعاقبكم الى آخره فقائل وانما قال بهما او باحدهما لان من الايمان ما يؤاخذ فيه بهما كالغموس عنده ومنها ما يؤاخذ فيه بواحدة فقط كالحلف على ظن الصدق والمنعقدة على الخبر اذ فيهما الكفارة دون العقوبة عنده ولا يتوجه مذهب الحنفية على هذا التقدير ولو اريد باللغو في آية المائدة ما لا قصد فيه للكذب اذ المناسب مقابلته بما يقصد كذبه لا بالمنعقدة فقط مع عدم التعرض للغموس فتامل فان قلت قسم الفقهاء اليمين الى ثلاثة انواع لغو وهي ما ظن صدقه وكان كاذبا وغموس وهي الحلف على فعل ماض او تركه كاذبا تعمدا ومنعقدة وهي الحلف على الآتي كوالله لافعلن فالحلف على ما هو حال كوالله ان زيدا القائم وان هذا حجر من ايها يكون قلت هي من الغموس وتقييد الغموس بالماضي اتفاقي على ما في شروح الهداية لكن التحقيق ما ذكره صدر الشريعة ان الكلام يحصل في النفس ولا فيعبر عنه باللسان فالاخبار المتعلق بزمان الحال اذا حصل في النفس وعبر عنه باللسان فاذا تم التعبير باللسان انعقدت اليمين فزمان الحال صار ماضيا بالنسبة الى زمان الانعقاد وتمام تحقيقه يطلب من شرحنا المسمى بالفوائد السنية على منظومتنا الفقهية المسماة بالفرائد السنية —

اولاختلاف الحال ذا في حال ... وذاك في اخرى على منوال
كقوله في ذكره المجيد ... يطهرن بالتخفيف والتشديد

يعني او يكون التخلص عن التعارض لاختلاف الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة اخرى كقوله تعالى في القرآن المجيد حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فبين القرآءتين تعارض ظاهرا اذ قراءة التخفيف توجب حل القربان بعد الطهر قبل الاغتسال اذ الطهر انقطاع الدم وقراءة التشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال وان انقطع الدم اذ الاطهار بالتشديد الاغتسال فظهر التعارض فيدفع باختلاف الحالين بان تحمل قراءة التخفيف على الانقطاع لعشرة وقراءة التشديد على ما دونها وانما لم يعكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتتاكد الطهارة كما في التوضيح

ومثله تغاير الزمان ... ان كان بالصريح في البيان
كآية اعتداد ذات الحمل ... بالوضع في النساء اذ بالنقل
نزولها بعد التي في البقرة ... اوكان ذا دلالة مقررة

اي ومثل التخلص بما ذكر التخلص بتغاير الزمان صريحا او دلالة اذ يكون الثاني ناسخا للاول فالصريح كما في آية اعتداد الحامل بالوضع الواقعة في سورة النساء يعني القصرى وهي التي بعد سورة التغابن سميت قصرى لانها اقصر من سورة النساء التي بعد العمران وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقره وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فتعارضا ظاهرا في الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل ومن شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة وقوله اوكان ذا دلالة عطف على قوله ان كان بالصريح فهو احد قسمي اختلاف الزمان وليس احد اقسام التخلص فضلا عن ان يعد قسما خامسا منه كما ظن

كحاضر مع المبيح ان اتى ثم من النافي الذي قد اثبتا
اولى لدى الكرخي لا تعارضا لكن لدى عيسى هما تعارضا

يعني ان المانع المحرم والمبيح اذا اجتمعا في الوجود فتعارضا كما روي انه عليه الصلوة والسلام نهى عن اكل الضب وروي انه رخص فيه فان المخلص ان يجعل المحرم ناسخا متاخرا لان الاصل قبل البعثة الاباحة ثم ورد دليل الاباحة ثم المحرم نسخه ولو جعلناه على العكس تكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك واورد عليه ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا واجاب في التوضيح بانا نعني بتكرار النسخ تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي اولا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا تثبت بالشك انتهى ولقوله عليه الصلوة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال ثم المختار ان الاصل في الاشياء الاباحة عند جمهور الحنفية والشافعية واستبعده فخر الاسلام لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمان وانما هذا بناء على زمان الفترة لوقوع التحريفات واختلاف الشرايع فلم يبق وثوق بشيء من الشرايع فظهرت الاباحة بمعنى عدم العقاب على الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح وحاصله التقييد بزمن خاص وقوله ثم من النافي الخ اثبت بالبناء للفاعل وهو شروع في بيان التخلص عن المعارضة بوجه آخر وحاصله ان المثبت اي الذي يثبت امرا عارضا اولى من النافي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول فالمثبت اولى عند الكرخي مطلقا لان المثبت مخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يقدم الجرح لانه يخبر عن حقيقة بخلاف التعديل اذ لم يحط بجميع احوال من اخبر بعدالته فلا تعارض بين المثبت والنافي عند الكرخي وعند عيسى ابن ابان يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي من العقل والضبط وغيره هما موجود فيهما فيتساويان ويطلب الترجيح من وجه آخر ثم لما كان بعض مسايل ائمتنا يدل على تقديم المثبت وبعضها يدل على تقديم النافي اشار الى ضابط يعرف به ماخذ المسايل فقال

والاصل ان النفي اذ يكون من جنس ما دليله يبين
او اذ يكون باشتباه الحال لكن من رواه في المقال
يكون معروفا بانه اعتمد دليله علمه بما استند
يكون كالاثبات لا محاله اولا فليس مثله بحاله

يعني ان الاصل في ترجيح احدهما على الاخر ان النفي يعني النافي ان كان من جنس ما يعرف دليله بان كان بناء على دليل او كان النافي مشتبه الحال يجوز ان يعرف دليله ويجوز ان يعتمد المخبر ظاهر الحال لكن يكون راويه معروفا بانه اعتمد دليل المعرفة ولم يتبين خبره على الظاهر فان النافي في الصورتين مثل الاثبات في القوة فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه آخر ومما يتفرع على ذلك ان النفي المعروف دليله مثل الاثبات ما نقل عن مجموع في السير الكبير في رجل ادعت عليه امرأته انها سمعته يقول المسيح ابن الله تعالى فقال الزوج انما قلت ذلك قول النصارى ذلك فالقول له فان شهد شاهدان بانا سمعناه يقول المسيح ابن الله [اوقالت النصارى صح]
ولم يسمع منه غير ذلك او لا ندري اقال غير ذلك ام لا لا يقبل والقول قوله وان شهدا انه قال ذلك ولم يقل غيره قبلت ووقعت الفرقة وكذا ادعى الزوج الاستثناء في الطلاق وشهدا بالطلاق وانه لم يستثن لما قال فخر الاسلام من ان هذا نفي اداه طريق العلم بظاهر لان كلام المتكلم انما يسمع عيانا فيحيط العلم به اذا زاد [المتكلم صح]
شيئا او لم يزد لان ما لا يسمع فليس بكلام بل دندنة وفي جامع الفصولين مسايل على ذلك منها ان الشرط يجوز اثباته ببينة وان كان نفيا كما لو قال لقنه ان لم ادخل الدار فانت حر فبرهن القن انه لم يدخل يعتق

فعلى هذا لو جعل امرها بيدها ان ضربها بغير جناية وبرهنت انه ضربها بغير جناية ينبغي ان تقبل لقيامها على الشرط ولو حلف ان لم يجي اصهره في هذه الليلة فامرأته طالق فشهدا انه حلف بكذا ولم يجي اصهرته الليلة طلقت كما لو شهدا انه اسلم واستثنى وشهد آخران انه اسلم ولم يستثن تقبل بينة اثبات الاسلام ولو فيها نفي اذ الغرض اثبات الاسلام وكذا لو برهن المسلم اليه ان السلم فاسد لانه لم يذكر الاجل تقبل لانها تقبل على الشرط وان كان نفيا ثم على ما ذكر من الاصل وهذه الفروع يشكل ما في الهداية من انه لو قال ان لم احج العام فعبدي حر فشهدا بنحره في الكوفة لم يعتق عند ابي حنيفة وابي يوسف ويعتق عند محمد ولذا قال في فتح القدير ان قول محمد اوجه وقوله اولا فليس مثله الخ يعني ان كان النافي مما لا يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله وعرف ان الراوي بناه على ظاهر الحال لم يكن مثل الاثبات فلا يعمل به لو انفرد ولا يعارض الاثبات اذ لو جعل النافي اولى لزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح مع التعديل فان الجرح اولى ولان المثبت مؤسس لانه يثبت العارض والنفي مؤكد والتأسيس خير من التأكيد

والنفي في رواية تحققت   ممن روى بريرة قد اعتقت
وزوجها عبد فانما عرف   بظاهر الحال الذي به وصف
فلم يكن معارض الاثبات   اعني به المروي عن ثقات
من ان تلك اعتقت وبعل   حر فللاثبات كان الفضل

تفريع على ما تمهد من الاصل بقبول النفي في مسئلتين وعدمه في مسئلتين فذكر مسائل منها لو اعتقت الامة وزوجها حر كان لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي للاختلاف في زوج بريرة فقول الراوي انها اعتقت وزوجها عبد نفي للعارض لانه يبقيه على الامر الاصلي اذ لا خلاف في ان عبوديته كانت ثابتة قبل العتق وهذا لا يعرف الا بظاهر الحال لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهو نفي لا يدرك الا بظاهر الحال ابقاء على ما كان لا عيانا فلا يعارض الاثبات لما تقدم من ان التأسيس خير من التأكيد والاثبات هو ما روي انها اعتقت وزوجها حر فاخذ ائمتنا بالاثبات لانه يثبت العارض وهو الحرية فكان الرجحان للاثبات على النفي

وقد اتت من موطن الدرايه   اعني ابن عباس هنا روايه
ان النبي المصطفى المكرما   قد كان في حال النكاح محرما
اعني به نكاحه ميمونه   الدرة الثمينة المصونه
وذاك مما بالدليل يعلم   اذ ليس يخفى هيئة من يحرم
فعارض الاثبات لا محاله   فيما روى من كونه حلالا
كما روى هذا يزيد الاصم   وابن عباس بضبطه اتم

بيان لمسئلة ثانية وهي ان نكاح المحرم والمحرمة عندنا صحيح وعند الشافعي باطل والاختلاف مبني على الاختلاف في حاله عليه الصلوة والسلام وقت تزوج ميمونة فروي عن موطن الدراية ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه عليه الصلوة والسلام كان في وقت نكاحها محرما وهذا ناف لانه مبني على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج لاتفاق الروايات على ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي المعترض على الاحرام كما قرره فخر الاسلام وهذا نفي يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فانها ظاهرة لا تخفى فعارض الاثبات اي ساواه فطلب الترجيح من وجه آخر وهو ما روي عن يزيد ابن الاصم انه تزوجها

وانما اختلفت في الحل صح

وهو حلال وهذا مثبت لانه يثبت امرًا عارضا على الاحرام وهو الحل بعده فجعلنا رواية ابن عباس ارجح
لانه اتم ضبطا وقد روي القصة على وجهها حيث روي انه عليه الصلوة والسلام تزوج ميمونة
بنت الحارث وهو محرم فاقام بمكة ثلاثة ايام فاتاه حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث
فقالوا قد انقضى اجلكم فاخرجوا عنا فقال عليه الصلوة والسلام وما عليكم لو تركتموني فاعرست بين
اظهركم وصنعنا لكم طعاما فحضرتموه فقالوا لا حاجة لنا الى طعامكم فاخرج عنا فخرج
عليه الصلاة والسلام وخرجت ميمونه حتى عرس بها بسرف فبنى عليها عليه الصلوة
والسلام هناك وسرف على وزن كتف موضع بطريق المدينة

وان مما بالدليل يعرف ... طهارة الماء كذا اذ يوصف
نجاسة كالحل في الطعام ... ووصفه بصفة الحرام
فحيثما تعارضا كان العمل ... بالاصل فيهما فليس من خلل

بيان لمسئلة تعارض فيه خبران فانهم قالوا في طعام او شراب اخبر رجل بحرمته
وآخر بحله وكذا في طهارة الماء ونجاسته واستوي المخبران عند السامع ان الطهارة اولى عملا بالنافي
وهو خبر الطهارة لانه مبني على الامر الاصلي ولم يعملوا بالمثبت وهو خبر النجاسة لانه من جنس ما يعرف
بدليله لان طهارة الماء لمن يستقصي المعرفة في العلم بها مثل النجاسة وكذلك في الطعام والشراب واللحم
ولما استويا وجب الترجيح بالاصل لانه لا يصلح علة فصلح مرجحا وهذا على وفق ما في المنار تبعا لما
ذكره فخر الاسلام واما صدر الشريعة فقد جعله من قسم ما اشتبه حاله فقال وخبر الطهارة
وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسئل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة
اولى انتهى والحكم مختلف فانه على ما ذكر فخر الاسلام حيث تعارض عنده الخبران يعمل
بالاصل وعلى ما ذكره صدر الشريعة لا بد من السؤال من مخبر الطهارة فان لم يبين انه اعتمد
دليلا ترجح خبر النجاسة وجزم في التحرير بانه لا بد من السؤال ليعمل بمقتضاه ان لم يتعذر السؤال وفي
فتاوي قاضي خان في تعارض خبر العدلين انه يعمل باكثر رأيه فان لم يكن له رأي فيه او استوي الحالان عنده
فلا بأس بان يأكل ويشرب ويتوضأ منه ثم ذكر ما اذا كان المخبر بحل اللحم هو البايع العدل فقال
الفقيه ابو جعفر ان السامع يتحري وان لم يقع تحريه على شيء يسقط الخبران فتبقى الاباحة الاصلية وعلى
قول المشايخ لا يشتري ويأخذ بقول من اخبره بانه ذبيحة مجوسي مثلا لان البيع صار حراما على البايع
بقول المخبر انه ذبيحة مجوسي والبايع يدفع الضرر عن نفسه فيكون متهما فلا يأخذ بقول البايع انتهى

وليس ترجيح بكثرة العدد ... وحر او ذكورة بذا الصدد

اي لا يقع الترجيح بكثرة عدد الرواة خلافا لبعضهم حيث استدل بقول محمد في مسايل الماء والطعام
ان قول الاثنين اولى والاصح قول عامة مشايخنا لان السلف لم يرجحوا به وخبر الواحد والاثنين
والاكثر ما لم يصل الى حد التواتر والشهرة سواء في افادة الظن وما نقل عن محمد هو قوله خاصة لا قولهما
كذا في التقرير ونص قاضي خان وصاحب الخلاصة والبزازية على انه لو كان المخبر العدل واحدا
وفي الجانب الآخر عدلان فهما اولى من غير خلاف في المسئلة حتى قال في الخلاصة ان العبدين العدلين
اولى من الحر العدل وذكر في التحرير ان عدم الترجيح بكثرة الرواة قول ابي حنيفة وابي يوسف خلافا
للاكثر نقله ابن نجيم وكذا لا ترجيح بحرية الحر وذكورة الذكر في رواية الاخبار فخبر المراة والعبد

مثل

مثل خبر الرجل والحر لكونه من باب الديانات بخلاف الشهادة واورد عليه انه لو اخبر حران بشيء وعبدان بشيء والكل عدول ترجح خبر الحرين كما ترجح خبر المثنى على الواحد واجيب بان ذلك فيما يرجع الى حقوق العباد واما في احكام الشرع فخبر الواحد والمثنى في وجوب العمل به سواء كذا في التقرير وصاحب الهداية رجح بالذكورة في صلوة الكسوف ذكره ابن نجيم

وان يكن زيادة في ذا الخبر ... لا ذا فثبت لدينا يعتبر
في وحدة الراوي بلا تخالف ... كالخبر المروي في التحالف

يعني اذا كان في احد الخبرين زيادة ليست في الخبر الاخر فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود رضي الله تعالى عنه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر والسلعة قايمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة

وحيث لا اتحاد فهو يجعل ... كالخبرين اذ بذين يعمل
فما على مقيد ما اطلقا ... يكون محمولا اذا تحققا
هذان في حكمين حسبما سبق ... على اختلاف فيه ليس يتفق

يعني اذا اختلف الراوي يجعل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه عليه الصلوة والسلام قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما سبق من مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين على اختلاف في ذلك ونظير هذا ما روي انه عليه الصلوة والسلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى النهي عن بيع ما لم يقبض فعملنا بهما ولم يحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله

فصل في البيان

يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى الدليل الذي يحصل به التبيين وعلى العلم الذي يحصل من الدليل ولذا اختلفت العبارات في تعريفه فقيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل وعرفه في التلويح باظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة فلا يشمل النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء

وان ما سمعته من الحجج ... محتمل بيانه على نهج

يعني ان ما سبق ذكره من الكتاب باقسامه والسنة باقسامها يحتمل البيان على نهج معلوم من الطرق الآتية وهي خمسة بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة والاضافة في الاربعة الاول من اضافة الجنس الى نوعه وفي الاخير من اضافة الشيء الى سببه ثم بين ذلك بقوله

بيان تقرير لما يرام ... وذا بان يؤكد الكلام
بما ارادة المجاز يقطع ... او الخصوص فهو منه يمنع

اي من البيان بيان التقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع ارادة المجاز او الخصوص فتمتنع بسبب ذلك فكلمة او لمنع الخلو لا الجمع فالاول مثل قوله تعالى ولا طاير يطير بجناحيه فانه يحتمل خلاف الحقيقة بان يراد البريد لسرعته فبقوله سبحانه بجناحيه منع ذلك والثاني مثل قوله تعالى فسجد الملايكة كلهم اجمعون فان التاكيد مانع فيه من التخصيص

ومنه ما بين المراد لك ... كما بيان مجمل ومشترك

اي من البيان بيان ما فيه خفاء من المجمل والمشترك فالمجمل مثل اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وقد تقدم والمشترك

ظاهر وذكر في الكشف مثالاً للمشكل وهو ما اذا اقر بدراهم وفي بلد نقود مختلفة كان مشكلا فاذا قال عنيت نقد كذا زال الاشكال

وكلّ فرد منهما موصولاً يصحّ في الكلام او مفصولاً

اي كل واحد من بيان التقسير وبيان التغيير يصحّ متراخيًا وغير متراخ فيجوز تراخيه الي وقت الحاجة وهو وقت تعلق التكليف مضيّقًا

والبعض في اشتراك او اجمال ما جوّز الفصل به بحال
ولم يجوز بعضهم ان يفصلا ان ذا اشتراك كان او ان مجملا

يعني ان بعض المتكلمين لم يجوّز بيان المشترك والمجمل الا موصولاً لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان اذ المقصود فهمه والعمل به فلو جاز افضى الي ما ليس في الوسع قلنا انما يكون كذلك ان لو لزمنا العمل به قبل البيان وليس كذلك بل لزمنا ان نعتقد حقية ما اراد الله تعالى به فكان ابتلاء بمجرد الاعتقاد . الا تري ان الابتلاء بالمتشابه لاعتقاد الحقية مع اليأس عن البيان فلأن يصح مع انتظار البيان اولى وانما قيدنا بوقت الحاجة لانه لا يجوز تاخير البيان عن وقتها لانه تكليف بما لا يطاق كما في التوضيح واما عند من يجوّز التكليف بما لا يطاق فهو جائز لكنه غير واقع

ومنه تغيير بلا امتراء وذاك كالتعليق واستثناء

ومن البيان بيان التغيير كالتعليق والاستثناء ذكر صدر الاسلام ان تسميتهما بيانًا مجاز فان الاستثناء في قولنا لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعًا ويصيّره يمينًا والابطال لا يكون بيانًا حقيقة ولكنه بيان مجازًا من حيث انه يبيّن ان عليه تسعمائة وانه يحلف ولا يطلق وانما قال كالتعليق لان من التغيير التغيير بالصفة والغاية كما في التوضيح وزاد في التحرير بدل البعض مثل اكرم الرجال العلماء منهم

وما بغير الوصل هذا يتصف اما خصوص ذي العموم فاختلف

الاشارة بهذا الي بيان التغيير اي لا يتصف بغير الوصل فلا يصح مفصولا والمراد بالوصل ما لا يعد في العرف مفصولاً حتى لا يضرّ قطعه بتنفس وسعلة واخذ فم ونحوها واستدل في التوضيح علي امتناع التراخي بقوله عليه الصلوة والسلام فليكفر عن يمينه الحديث فانه اوجب الكفارة فلو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة لجواز ان يقول متراخيًا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة وتمامه في التلويح وقوله اما خصوص ذي العموم يعني ان العام الذي لم يخص بشيء اختلف فيه

فعندنا التراخي فيه ممتنع والشافعي قال ليس يمتنع

لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ واما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متأخر عند عامة اصحابنا واما عند اكثر اصحاب الشافعي فيجوز تخصيصه متراخيًا كما يجوز متصلاً والمراد بعدم جواز تخصيصه انه اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا لكون المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرًا علي الحال وفائدته ان العام لا يصير به ظنيًا لان به صيرورته ظنيًا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق الاحتمال الي الباقي

لكن لذا اصل عليه يبتنى اذ العموم كالخصوص عندنا

للحكم موجبًا يكون حقا … بالقطع ثم القطع ليس يبقى

من بعد تخصيص بلا محال … فكان من قطع الى احتمال

يعد تغييرا على هذا النمط … لذاك قيد الوصل فيه يشترط

وليس ذا عنده تغييرا … بلى يكون عنده تقريرا

يعني هذا الاختلاف مبني على اختلاف عندهم في موجب العام فعنده موجبه ظني قبل التخصيص لاحتمال ارادة البعض منه كما هو بعد التخصيص فكان تخصيصه بيانا محضا مقررا لانه يبقى على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه قطعي قبل التخصيص وبعد التخصيص يصير ظنيا كما سبق فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا كما في بيان التغيير واما عند الشافعي فليس ذلك تغييرا لانه ظني كما كان فكان تقريرا عنده فيصح موصولا ومفصولا ويوضح ذلك انه لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم لجميع افراده كما وجب العمل به كذلك فلو جاز التخصيص متراخيا تبين ان المخصص لم يكن داخلا فيه ابتداء وانه لم يكن موجبا في ذلك الخصوص حكما من الابتداء وح يلزم القول بوجوب الاعتقاد لثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم ثابتا اصلا وهذا باطل كذا في التحقيق فيه صح

اما البيان اذ اتى في البقره … فليس من ذي الصورة المقرره

بل كان تقييدا لما قد اطلقا … فكان نسخا ظاهرا محققا

المراد من بيان البقرة البيان الوارد في سورة البقرة في التغيير لطافة وهذا جواب عن استدلال الشافعية بقصة البقرة ووجهه انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق وورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله سبحانه انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يومروا ثانيا بمتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة وحاصل الجواب ان هذا ليس من الصورة التي يختلف فيها اعني تخصيص العام بل هو تقييد للمطلق لان المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة ولذا قال ابن عباس لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزاتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم وقد دل قوله سبحانه وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التغيير كان تعنتا وتعللا فلم يكن من قبيل تخصيص العام فكان تقييد المطلق نسخا فنسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض هذا بانه يودي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان واجيب بانهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين كذا في التلويح

والاهل ما للابن نصا يشمل … فلم يكن في فلك نوح يحمل

فليس داخلا هناك نصا … ولا انه يكون منه خصا

جواب عن استدلالهم بجواز التخصيص متراخيا وتقرير الاستدلال ان الاهل في قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك عام متناول لجميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله سبحانه انه ليس من اهلك وتقرير الجواب ان الاهل لم يكن متناولا للابن فلم يكن في اعداد المامور بحملهم لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له فلم يكن داخلا لا انه كان داخلا ثم خص من الاهل قال في التوضيح الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كان كافرا لاستثناء وهو الا من سبق عليه القول يكون منقطعا وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل للابن الكافر وان اريد الثاني يتناول الابن لكن استثنى بقوله الا من سبق عليه القول فخرج بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله سبحانه انه ليس من اهلك اي من الاهل

الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى به من اهلاك الكافرين

وان الاستثناء للمتكلم ❊ بالحكم سانمًا يكون فاعلم
بقدر ما استثنيته فيجعل ❊ تكلما بما يكون تحصل
من بعد ما استثنيته فحقق ❊ فكان ذا تكلما بما بقي

الاستثناء مشتق من الثني يقال ثني عنان فرسه اذا منعه من المضي في الصوب الذي يتوجه اليه وقد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع ولذا لا يحمل على المنقطع الا عند تعذر المتصل ومن ثم قالوا في قوله له علي مائة درهم الا ثوبا ان معناه الا قيمته ليصير متصلا والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم الى قسمين ثم يعرف كل على حدة والمراد هنا المتصل وقد عرفه صدر الشريعة بانه المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه بالا او احدى اخواتها وقوله بعض ما يتناوله يخرج الاستثناء المستغرق فانه باطل لكن ائمتنا قيدوه بما يكون بلفظه او بمساويه نحو عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي فان كان بلفظ اخص منه في المفهوم مساو له في الوجود فانه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء او الا سالما وبزيغا وزيدا وليس له سواهم ثم ما ذكره صدر الشريعة في التعريف مستخرج مما ذكروه في كيفية عمل الاستثناء كما ذكرناه وحاصله ان الاستثناء يمنع التكلم والحكم بقدر المستثنى حتى كانك لم تتكلم بقدر المستثنى في حق الحكم فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء فينعدم حكم صدر الكلام في المستثنى رأسا لا انه يحكم بعدم ذلك الحكم في المستثنى فيجعل من قال جاءني القوم الا زيدا كانه قال جاءني غير زيد ومن قال له علي عشرة الا ثلاثة كانه قال من اول الامر له علي سبعة ولم يتعرض الى الثلاثة لا بنفي ولا اثبات فمعنى قولهم ان الاستثناء اخراج بالا او احدى اخواتها هو المنع عن الدخول تحت حكم الصدر لا الاخراج بعد الدخول تحت الحكم اذ يكون تناقضا صرفا فان القائل له علي عشرة الا ثلاثة يكون اثبت الثلاثة في ضمن العشرة اولا حاكما بثبوتها ثم نفاها بالاخراج وذلك تناقض لا يليق بعاقل فضلا عن الشارع والاستثناء واقع في القرآن والحديث وهذا هو الذي اضطرهم الى ان اختلفوا في كيفية عمل الاستثناء على اوجه ثلاثة لا يرد عليها التناقض الاول ان المراد بعشرة في مثالنا معناها الحقيقي اي عشرة افراد فتتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة التي اخرجت منها ثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة حتى كانه قال له علي سبعة من غير تعرض للثلاثة بنفي ولا اثبات وعلى هذا الوجه يبتني ما ذكرنا لانا نقول اخرج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فيكون الاستثناء تكلما بالباقي بعد المستثنى فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة فقط فينبغي حكم الصدر في المستثنى لكن لا يثبت له حكم مخالف لحكم الصدر فانعدام الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم فكان بمنزلة الغاية في نحو اتموا الصيام الى الليل فان الحكم ينعدم في ما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لا لان الغاية توجب نفي الحكم عما وراءها وهذا هو الوجه الصحيح وحاصله ان الاخراج قبل الحكم وان الاستثناء بمنزلة القيد للمستثنى منه حتى كانه قال له علي العشرة المخرج منها ثلاثة ولا تعارض فيه كما ظن والثاني ان المجموع اعني عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء السبعة حتى كانه وضع له اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة فيعبر عنه بالاخصر تارة وبالاطول اخرى ورد هذا بانه ان اريد ان عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة وضع الاعلام مثل تابط شرا وشاب قرناها فهو خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة الفاظ من غير ان يحكى على اصله المنقول عنه ولم يعهد مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف وان اريد انه موضوع بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه

المستثنى

الباقي

الباقي فغير مستقيم ايضا لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يكون اخراج الثلاثة من العشرة بعد الحكم بها في ضمن العشرة وهو التناقض المهروب عنه او قبله وهو المذهب الاول كما لا يخفى والثالث وهو مذهب الشافعي ان المراد بعشرة انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة لارادة السبعة من العشرة ارادة للجزء باسم الكل كما في التخصيص بغير الاستثناء في مثل اقتلوا المشركين والمراد الحربيون بدليل خروج الذمي فالاستثناء كالتخصيص في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام ورد على بعض افراده والحكم في البعض الاخر مخالف للحكم في البعض الاول الا ان التخصيص بكلام مستقل وهذا بغير مستقل قال في التوضيح وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الى اخره هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة انه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى تسعماية الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا نص على انه جواب عن من قال ان المراد بعشرة سبعة انتهى

والشافعي قال بالمعارضه ... مثل العموم مع خصوص عارضه
فان منع الحكم في التحقيق ... في ذاك حاصل بذا الطريق

يعني ان الشافعي رحمه الله تعالى قال ان منع الحكم في المستثنى بطريق المعارضة كامتناع حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض وهو دليل الخصوص فانه وان كان يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام وهذا كالخلاف في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستثناء وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان علي الف الا مائة صار عندنا كانه قال ابتداء لفلان علي تسعماية وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم الماية وصار عنده كانه قال الا مائة فانها ليست علي فلا تلزمه الماية للدليل المعارض لا لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم بها قال الزيلعي رحمه الله الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا عندنا واخراج بعد الدخول عند الشافعي بطريق المعارضة وهذا مشكل فان الاستثناء جائز في الطلاق والعتاق ولو كان اخراجا لما صح لانهما لا يحتملان الرجوع والرفع بعد الوقوع وتظهر ثمرة الاختلاف فيما لو قال لفلان علي الف درهم الا مائة او خمسين فعندنا يلزمه تسعماية لانه لما كان تكلما بالباقي كان مانعا من الدخول شككنا في المتكلم به والاصل فراغ الذمم فلا يلزمه الزائد بالشك فصار نظير ما لو قال له علي تسعماية او تسعماية وخمسون فانه يلزمه الاقل وعنده لما دخل في الالف كله صار الشك في المخرج فيخرج الاقل وهو خمسون والباقي بحاله

اذ عندنا اهل اللسان اجمعوا ... بان الاستثناء حيث يرفع
اثبات منفي كذاك ينفي ... ما كان مثبتا بغير خلف

تعليل لما قال الشافعي رحمه الله تعالى بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي من غير خلاف بينهم وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا لا نفي حكم المسكوت عنه حتى كانه لم يتكلم به

وان لا اله الا الله ... بالوضع التوحيد اذ معناه

النفي والاثبات باتفاق … فان يكن تكلما بالباقي

يكن اذن نفيا لما سواه … ولم يصرح انه الا له

يعني انهم اجمعوا ايضا على ان قولنا لا اله الا الله موضوع للتوحيد لان معناه نفي الالوهية عما سوى الله واثباتها لله تعالى فلو كان الاستثناء تكلما بالباقي ولم يكن بطريق المعارضة واثبات حكم يخالف لحكم الصدر لما لزم الاقرار بالوهيته سبحانه بل كان معناه ح نفي الالوهية عما سواه مع ان التوحيد لا يتم الا بنفي الالوهية عما سواه واثباتها له سبحانه ولا شك ان لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر للصانع تعالى لحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على حكم مخالف لحكم الصدر فكان بطريق المعارضة وان فيه حكمين احدهما بالنفي والاخر بالاثبات وهذا يدل على بطلان القول بانه تكلم بالباقي بعد الاستثناء لانه ح يكون الحكم متعلقا بالصدر بعد اخراج البعض فلا حكم فيه الا على الباقي والمستثنى في حكم المسكوت عنه وكذا القول بان المجموع عبارة عن الباقي اذ لا حكم الا عليه ايضا

لكن لنا استثناء الخمسينا … في الذكر من الف مضت سنينا

كما اتى به القران حتما قد ورد … في لبث نوح فتأمل ذلك العدد

يعني دليلنا على انه تكلم بالباقي لا بطريق المعارضة قوله سبحانه حكاية عن نوح عليه السلام فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ووجه التمسك ان الاستثناء لو كان بطريق المعارضة لزم نفي حكم خبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم مثله لانه لو ثبت الالف بجملته ثم عارضه استثناء الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين الاول او الثاني تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما على ما ذهبنا اليه فلا لانه يكون اخرج الخمسين من الالف قبل الاسناد ثم حكم على الباقي فكانه قال من اول الامر فلبث فيهم تسعمائة وخمسين

لكن سقوط الحكم في التحقيق … بما يقوله من الشريق

يكون في الانشاء لا الاخبار … والقول من اهل اللسان جاري

يعني ان سقوط الحكم بما ذكره الشافعي رحمه الله تعالى من طريق المعارضة انما يكون في الانشاء لا الاخبار لان الانشاء اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت بخلاف الاخبار وهذا على وفق ما في المنار والمغني وغيرهما والذي يظهر لي ان ارتكاب القول بالتناقض مما لا يصدر عن عاقل فضلا عن مثل الشافعي رحمه الله تعالى وقد عرفت مما سبق من مذهبه ان القائل له على عشرة الا ثلاثة لم يرد بالعشرة الا السبعة مجازا من اول الامر وان قوله الا ثلاثة قرينة وبيان للمراد والا لكان تناقضا كما ذكره في التلويح وغيره فلا معارضة الا من حيث الصورة وتناول اللفظ ظاهرا فلم يرد بالالف الا تسعمائة وخمسون وقوله الا خمسين بيان لذلك لا انه اخبر بالالف مريدا لها ثم حكم بنفي الخمسين ليكون تناقضا حقيقة نعم يرد عليه ما ذكره بعض ائمتنا من ان اسم الالف لا ينطلق على ما دونه بوجه لان اسم العدد علم على مدلوله علم جنس كاسامة للاسد ولذا يمتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر كما يقال ثلاثة نصف ستة والاسم العلم لا يطلق على غير مدلوله ولو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الا نسبة عامة هي كون كل واحد منها عددا وهي لا تصلح طريقا للمجاز ولا صورة الا من حيث الجزء والكل ولا يصلح ذلك طريقا هنا لان من شرطه اختصاص الجزء بالكل

بلغ مقابله

ليصح

ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء وما دون الالف كما يصلح جزءًا للالف يصلح جزءًا للالفين وعشرة الاف وغيرها وهذه الجزئية لا تصلح طريقًا للمجاز هذا والمحقق عضد الدين في شرح مختصر ابن الحاجب وجه مذهب الشافعي على وجه لا يرد عليه هذا الايراد بما حاصله ان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء في قوله له علي عشرة الا ثلاثة مجاز عن السبعة لا العشرة وحدها وذلك لان السبعة مرادة في المثال قطعًا ولا شيء من السبعة حقيقة بعشرة سواء اطلقت العشرة او قيدت باخراج الثلاثة لان الاعداد انواع متباينة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبلها مفهوم واحد قيدت او اطلقت وليست السبعة بعشرة قيدتها او اطلقتها وانما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال السبعة اربعة ضمت اليها ثلاثة مع انها ليست باربعة اصلا وانما هي الحاصل من ضم الثلاثة الى الاربعة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلاثة كان مجازًا في السبعة وهو مذهب الشافعي وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الاطلاق سوى ذلك وليس مدلوله عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على معنى انه وضع لها وضعًا واحدًا وجعل اسمًا لها بل على معنى ان يعبر عنها باللازم المركب كما يقال هي اربعة وثلاثة على حد قوله • بنت سبع واربع وثلاث • هي حتف المتيم المشتاق • وهذا كما يعبر عن النوع بالاجزاء العقلية من الجنس والفصل فيقال بحيوان حيوان ناطق والخارجية فيقال بدن ونفس وهذا هو المذهب الثاني اعني القول بان المجموع موضوع للسبعة انتهى وذكر العلامة التفتازاني في حواشيه ما حاصله ان هذا اعتراف بحقية المذهب الاول ورجوع المذهبين الاخرين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وقع الاسناد اليه او مجازا لم يكن بد لمفرداته من الاستعمال في معنى فيكون لفظ العشرة مستعملا في كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلاثة والا لزم التناقض • او كون العشرة مجازا عن السبعة فليتأمل وقوله والقول من اهل اللسان جاري تمامه قوله

فيه الاستخراج باتفاق • وانه تكلم بالباقي
فكان ذا بالوضع والعبارة • والنفي والاثبات بالاشارة

جواب عن استدلال الشافعي بان القول من اهل اللغة جار ايضا بان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي اي انه يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل تكلما بالباقي بعد الاستخراج لا انه يستخرج بعض حكم الجملة بعد الثبوت فوجب التوفيق بين الاجماعين بانه تكلم بالباقي بالوضع والعبارة قصدًا واثبات ونفي بالاشارة فكلمة التوحيد على هذا لانه لما ذكر الا لهة واخرج الله تعالى عنهم ثم حكم على الباقي بالنفي كان اشارة الى ان الحكم في المستثنى بخلاف حكم الصدر والا لما اخرج عنه وذلك لان معظم الكفار مشركون فسيق الكلام لنفي الغير ولزم منه وجود الله تعالى اشارة وهذا حاصل ما في المنار وهو جواب عن الاستدلال لا لين لا عن الاول فقط كما ظن بعض شارحيه والاليق بالمقام ما ذكره بعض المحققين من ان طائفة من الحنفية يقولون ان لا حكم فيما بعد الا بل هو مسكوت عنه فلا اله الا الله توحيد باعتبار نفي الالوهية عن غيره تعالى مع حكمهم بثبوتها له علما لانهم لم يتكلموا فيه لا نطقا فلا يكون كلمة التوحيد ايمانا من الدهري وطائفة من الحنفية يقولون بنقض الحكم وهو الاوجه وان نقل ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لا يعارضه نقل انه تكلم بالباقي بعد الثنيا الا لو نقل بقيد فقط اذ لا يجب في الحمل كون الموضوع لا وصف له سوى المحمول فيجوز اجتماعهما وبصدق تكلم بالباقي بعد الثنيا باعتبار الحاصل من مجموع المركب ونفي واثبات باعتبار الاجزاء نحو لا صلوة الا

بطهور

فانّه يفيد ثبوتها معه في الجملة وغايته انّه تكلم بعام مخصوص قال صاحب الهداية في ما انت الّا حرّ يعتق
لأنّ الاستثناء من النفي اثبات على وجه التأكيد ككلمة الشهادة وهذا ظاهر في العبارة والأوجه انّه منطوق
اشارة تارةً وعبارة اخرى ثم قد يقصدان ككلمة التوحيد فعبارة وقد لا يكون القصد اليهما معًا نحو له عليّ عشرة
الّا ثلاثة اذ يفهم انّ الغرض الاثبات فاشارة انتهى

وانّه نوعان نوع متّصل وانّه الأصل ونوع منفصل

اي النوع المتصل هو الأصل في الاستثناء لانّه حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع كما تقدّم هذا
ان اريد صيغ الاستثناء وان اريد لفظه فحقيقة عرفية فيهما كما في التلويح ثم عرف المنفصل بقوله

وذا الذي استخراجه لا يحصل من صدره لذا ابتداء يجعل

اي ان صدر الكلام لا يتناوله فيجعل مبتدا بمنزلة نص مبتدا حكمه يعمل بنفسه لا تعلق له
باصل الكلام الّا من حيث الصورة ومثّل في المنار بعد ذكر النوعين بقوله سبحانه فانّهم عدوّ لي الّا
ربّ العالمين وهو محتمل لهما اذ يجوز ان يكون التقدير لكن ربّ العالمين اعبده واعظمه فيكون منقطعا
ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى وان يكون التقدير فانّهم عدوّ لي اتبرّا
من عباداتهم الّا ربّ العالمين فانّي اعبده ولا اتبرّا من عبادته فيكون متصلاً

وحيث الاستثناء يعقب الجمل وعطف بعضها على بعض حصل
فانّه الى الجميع يصرف كالشرط عند الشافعي يعرف

يعني انّ الاستثناء اذا وقع عقيب جمل عطف بعضها على بعض بالواو ينصرف الى الجميع كما اذا
قال لزيد عليّ الف درهم ولبكر كذلك ولخالد كذلك الّا ستماية لزم لكل واحد اربع مائة عنده فكان كالشرط حيث
ينصرف الى الجميع اتفاقًا كما لو قال عبدي حرّ وامرأتي طالق ان دخلت الدار وان شاء الله لانّ العطف يصيّر المتعدّد
كالمفرد ثم لا خلاف في جواز رجوعه الى الجميع والى الاخير خاصّة وانّما الخلاف في الظهور عند الاطلاق
وعدم ما يعيّن المراد فعنده هو ظاهر في الجميع وعندنا هو ظاهر في ما يليه كما قال

٤
دون

وذاك عندنا الى الذي يلي ولا كذا الشرط فللتبدّل

يعني انه عندنا ينصرف الى الذي يليه اعني الاخير لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولأنّ
عود الاستثناء الى ما قبله انما هو بضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخير
بالاتفاق فلا ضرورة في عوده الى ما عداها على انّه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء اولى وهذا بخلاف
الشرط لتبدّل الكلام به لانّه يبدّل الكلام ولا يخرجه من ان يكون عاملاً ففي مثل انت طالق ان دخلت الدار
انّما يبدل حكمه من تنجيز التطليق الى الحلف بخلاف الاستثناء فانّه يخرجه من ان يكون عاملاً في جميع ما يتناوله
فيبطل عمله في الجميع فجعلناه منصرفًا الى الاخير تطليقًا تقليلًا للابطال هذا اذا لم تقم قرينة على العود الى الجميع
كما قدّمنا وقد بني على هذا الخلاف وجوب رد شهادة المحدود في قذف عندنا لقصر الاستثناء على ما يليه من قوله
سبحانه واولئك هم الفاسقون وردّه الشافعي اليه مع قوله سبحانه ولا تقبلوا ولولا منع الدليل من ردّه الى الاول
اعني قوله سبحانه فاجلدوهم لتعلق به عنده لكن الجلد لا يسقط بالتوبة

ومنه ما الى الضرورة ينتسب لا وضع للبيان بل هي السبب

يعني ومن البيان نوع ينسب الى الضرورة فيقال له بيان الضرورة ولا وضع فيه للبيان لانّ الموضوع له النطق وهذا
يقع بالسكوت بل الضرورة هي سبب البيان وقد تقدّم ان اضافته الى الضرورة اضافة الى السبب

فمنه ما يكون كالمنطوق ... كالثلث الام على التحقيق
وآية النساء حيث الاب ... لما يكون باقيا يستوجب

اي منه ما يكون في حكم المنطوق وذلك بان يدل النطق على حكم مسكوت كما في آية سورة النساء وهي قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام يوجب الشركة في الميراث ثم تخصيص الام بالثلث يدل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا لصدر الكلام لا بمحض السكوت عن نصيب الاب اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب ومن هذا النوع لو قال دفعت اليك هذا المال مضاربة على ان لك نصف الربح يفيد ان الباقي للمالك وكذا في عكسه استحسانا

ومنه ما بالحال كان ثابتا ... كصاحب الشرع اذا ما سكتا
يكون عند الامر اذ يعاين ... فانه لا شك شرعا كاين

اي ومن بيان الضرورة ما يكون بدلالة حال الساكت عن امر يعاينه كالشارع وكذا المجتهد وصاحب الحادثة كما في التلويح وسكوت صاحب الشرع عند المعاينة دليل ان ذلك جائز شرعا فهو دليل الابلغة اذ لا يجوز ان يقرهم على حرام قال بعض المحققين اذا سكت عليه الصلوة والسلام عن فعل بحضرته او في عصره مع القدرة والعلم فان كان معتقد الكافر كالمشي الى الكنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا وان سبق تحريمه فسكوته يكون دليلا على النسخ والا فدليل الجواز ومن هذا النوع سكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور فانه يفيد عدم تقومها وسكوت البكر البالغة جعل بيانا للرضا للحياء عن اظهار الرغبة في الرجال قال ابن نجيم وينبغي ان يكون مسائل السكوت التي وصلت الى قريب الثلاثين من كتاب النكاح من هذا القبيل

وان منه ما يكون يثبت ... ضرورة كمثل مولى يسكت
في حال ما الرقيق باع واشترى ... فالدفع للغرور قد تقررا

اي ان منه ما يثبت لضرورة دفع الغرور لقوله عليه الصلوة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام اي لا يضر الرجل اخاه ابتداء ولا جزاء فالضرر بمعنى الضر يكون من واحد والضرار من اثنين بمعنى المضارة وهذا كسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري فان سكوته عن النهي اذن بدلالة العرف والعادة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى قال في الهداية سواء باع العبد عينا مملوكا لمولاه او لغيره باذنه او لا بيعا صحيحا او فاسدا انتهى ثم انما يكون ذلك اذنا فيما بعد ذلك التصرف لا في حقه كما عرف في كتب الفقه ومن هذا النوع سكوت الشفيع جعل ابطالا للشفعة دفعا للضرر عن المشتري وهذا على وفق ما في المنار وغيره والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم كما في التلويح

كذاك حيثما الكلام طالا ... كقوله ان له لما لا
وان قدر ماله حقا مايه ... ودرهم علي يا صدر النبيه
وما كذا وثوب اذ يقول ... وان منه النسخ ذا التبديل

يعني كما يثبت البيان ضرورة دفع الغرور فيما تقدم يثبت ايضا ضرورة طول الكلام كما في قوله له علي مائة ودرهم فان المعطوف بيان للمعطوف عليه بان حذف تمييز المعطوف عليه وذلك فيما جرى به التعارف كمائة ودرهم او دينار او قفيز بخلاف مائة وثوب او وعبد فانه لا يكون بيانا للمائة وكذا مائة وثوبان بخلاف مائة وثلاثة اثواب حيث يكون الاثواب تفسيرا للمائة والمرجع العرف وتمامه في التوضيح قوله وان منه النسخ ذا التبديل يعني من انواع البيان النسخ وهو التبديل والنسخ لغة الازالة من نسخت الشمس الظل ازالته والنقل

من نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه الى الآخر ومنه المناسخات لانتقال المال من وارث الى آخر والكلام في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وقد اشار الى تعريفه بقوله

وذا بيان مدة للحكم   اذ كان مطلقا وذا في العلم
لله ثابت ولكن اطلقا   فظاهر الحكم بحقنا البقاء

اي هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقريره وهمنا استمراره لولا النسخ وذلك الحكم ثابت في علم الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا ولكن الله تعالى اطلقه ولم يبين لنا توقيته فصار ظاهر الحكم البقاء في حق البشر

فكان ذا في حقنا تبديلا   لا عور بنا فلا تحويلا
لكنه في حقه قد كانا   من غير ما شابه بيانا

اي فكان النسخ في حقنا تبديلا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار وكان بيانا محضا في حق الشارع لانه كان معلوما عنده انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا الا انه لم يبين توقيت الحكم المنسوخ حين شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر بشيء يوهم بقاء ذلك الشيء على التأبيد فكان للنسخ جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل والرفع بالنسبة الينا ثم النسخ قد يعرف باعتبار الناسخ فهو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه وقد يعرف باعتبار فعل الشارع فهو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر وقد يعرف باعتبار المصدر من المبني للفاعل اعني الناسخية كما قال في التلويح هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ثم قال فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى الناسخية انتهى ثم اشار الى جواز النسخ بقوله

والنص في جوازه موجود   وفيه ايضا ضلت اليهود

اي هو جائز بالنص كنسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية للوالدين باية المواريث الى غير ذلك والنسخ كما تقدم ليس الا بيان انتهاء مدة الحكم المطلق المغيب عنا توقيته وتأبيده فكان محتملا لهما اذ مطلق الامر للايجاب فقط من غير تعرض للبقاء بل البقاء بعد ثبوته لعدم الدليل المزيل فكان البقاء ثابتا باستصحاب الحال بالامر السابق ولا دلالة للامر على البقاء لغة فالايجاب كالايجاد حكمه الوجود والاحياء حكمه الحيوة لا البقاء فكما ان الاماتة بعد الاحياء بيان لمدة الحياة التي كانت معلومة عند الله تعالى فغيبه عنا كذلك النسخ بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما له سبحانه مغيبا عنا فليس في النسخ معارضة للامر السابق بل للحكم السابق الثابت بالامر ظاهرا ولا منافاة بين كون الشيء مأمورا به لحسنه منسوخا لقبحه في وقتين لاختلاف الحسن والقبح بحسب المصالح فكم من شيء يحسن في وقت لمصلحة ويقبح في وقت لمصلحة اخرى فقد يأمر الحكيم بشرب الدواء في وقت وينهى عنه في آخر كذا قالوا واورد عليه بعض شارحي المنار تبعا للقاآني انه يلزم اجتماع الحسن والقبح في زمان على ما هو المختار من جواز النسخ قبل التمكن من الفعل وان

خبير بان المجتمع فيه انما هو المأمور والمنهي لا الحسن والقبح لان تعين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وانما يثبت بحقيقة
الفعل لانه صفة للفعل فلا يثبت قبل وجوده الا ترى انه يجوز النسخ بعد التمكن من الفعل قبل الفعل ،
بالاجماع فعلم ان المقصود منه عقد القلب على حسنه ابتلاء كما ذكره صاحب المنار في شرحه وقوله فيه
ايضا الخ اشارة الى مخالفة اليهود لعنهم الله في ذلك بانهم ضلوا في ذلك كما ضلوا في غيره وهو احسن من التعبير
بخلاف اليهود كما في المنار فمنهم قاتلهم الله من انكره عقلا وقد عرفت الحق فيه ومنهم من انكره نقلا تمسكا
بانه روي ان موسى عليه السلام قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وانه نقل تواترا عنه انه قال
شريعتي لا تنسخ وانا خاتم النبيين الى غير ذلك من الترهات فان ثبوت النسخ مما لا ينكره عاقل وقد ورد
في التورية ان الله تعالى امر آدم عليه السلام بتزويج بناته بنيه ثم نسخ ذلك وكذا الجمع بين الاختين كان
مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام فقد ذكر في التورية انه خطب صغرى الاختين من ابيهما فقال
ابوهما ليس من سنة بلدنا ان تزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجها ثم حرم الجمع في حكم التورية وكذا الاسترقاق
في عهد يوسف عليه السلام وترك الختان كان جائزا في شريعة ابراهيم عليه السلام ثم انتسخ بالوجوب
في شريعة موسى عليه السلام حيث اوجبه عليهم يوم ولادة الطفل ووقع النسخ في شريعته فانه جاء في السفر
الاول من التورية ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من السفينة اني جعلت كل دابة حية
ماكلا لك ولذريتك واطلقتها لكم كنبات العشب ابدا ما خلا الدم ثم حرم كثيرا من الحيوان على لسان موسى
عليه السلام وكذا في سفرها الرابع كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل تثقب اذنه ويستخدم
ابدا ثم في موضع آخر منها يستخدم خمس سنين ثم يعتق الى غير ذلك وتحريف التورية اشهر من ان يكون وقد ثبت عندنا
بالكتاب ودعواهم التواتر مكابرة مع اتفاق اصحاب التواريخ ان بخت نصر لما استولى على بني اسرائيل قتل رجالهم
وسبى ذراريهم واحرق اسفار التورية حتى لم يبق فيهم من يحفظها يحفظها فزعموا ان الله تعالى الهم عزيرا
التورية بعد خلاصه من ان بخت نصر وروى احبارهم ان عزيرا كتبها في آخر عمره ودفعها الى تلميذه فاخذوا منه
التورية وبقول الواحد لا يثبت التواتر ومن شاهد التوراة الموجودة بينهم اليوم اعترف بالتحريف جزما واغناه الخبر عن
الخبر ولعمري ان امثال هذه الترهات مما يجب تنزيه الكتب الاسلامية عنها وانما ذكرناها
اقتفاء لما في بعض الشروح ثم اشار الى محل النسخ بقوله

لكن محل النسخ حكم محتمل ... وجوده في نفسه ويحتمل
ان لا وجود ذا اذا لم يثبت ... قيد ينافيه فان يوقت
او ان يؤبد نصا او دلاله ... فلا يجوز نسخه بحاله

يعني محل النسخ حكم يحتمل في نفسه ان يكون مشروعا وان لا يكون لم يلحقه قيد ينافي النسخ فما لا يكون
محتملا في نفسه كالايمان والكفر لا يكون محلا للنسخ وكذا الاحكام العقلية كوحدانيته تعالى وكذا الحسية والاخبار
الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال فما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار بهذا حلال وهذا
حرام فانه من الشارع انشاء وكذا ما يكون موقتا ومثل له بعضهم بقوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط
الابيض الآية وكذا ما يكون مؤبدا مثل قوله عليه الصلوة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فالمراد بالدوام
ما دامت دار التكليف واما اذا اريد بالتأبيد طول الزمان فليس مما نحن فيه وهو مجاز محتاج الى القرينة اما في
التوقيت فلان الشارع لو قال احللت لكم هذا الشيء الى عشر سنين او مائة سنة مثلا ثم منعه قبل مضي المدة
كان بدأ اي ظهورا ما لم يكن ظاهرا وهو لا يجوز عليه سبحانه وكذا التأبيد لان بيان التوقيت بالنسخ بعد

التنصيص على التأبيد لا يكون على وجه البدا تعالى سبحانه عن ذلك قال في التلويح وهذا اذا كان التأبيد قيدًا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدًا للواجب كالصوم فالجمهور على انه يجوز نسخه لان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضًا له انتهى ثم التابيد نصًّا كما مثلنا في حديث الجهاد ودلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي عليه الصلوة والسلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين ثم اشار الى بيان الشرط بقوله

والشرط فيه عندنا التمكن … من عقد نا القلب وذا لا يمكن
من دون ما تمكن الافعال … فذاك قول اهل الاعتزال

يعني شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب والعزم على المامور به عندنا وعقد القلب امكن من العمل لان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب وقد تصير هذه قربة بلا عمل قال عليه الصلوة والسلام نية المؤمن خير من عمله والعمل جايز السقوط بخلاف الاعتقاد فيجوز ان يكون عقد القلب مقصودًا الامر دون الفعل كما يامر المولى عبده بشيء ومقصوده ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده ثم ينهاه بعد حصول هذا المقصود قبل التمكن من الفعل ولا يكون ذلك دليل البدا ممن يجوز عليه فضلاً عمن لا يجوز عليه لان الابتلاء كما يحصل بالفعل يحصل بعقد القلب على خلاف هوى النفس كالعمل بالجوارح وليس التمكن من الفعل شرطا في جواز النسخ وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف وقت يسع الفعل المامور به فجواز النسخ بعد التمكن بمضي ما يسع من الوقت لا خلاف فيه انما الخلاف في جوازه قبل التمكن وذلك بان يرد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدًا ثم قيل قبل صباح الغد لا تصوموا او يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا شرع في صومه ثم قيل قبل انقضاء اليوم لا تصم وخالفت في ذلك المعتزلة وغيرهم متمسكين بان الحسن والقبح من ضروريات الامر والنهي واجتماعهما لشيء واحد في زمن واحد محال، فكان ذلك مؤديا الى البدء والغلط تعالى الله سبحانه عن ذلك والحجة عليهم ما روي انه عليه الصلوة والسلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس فكان نسخا قبل التمكن من الفعل بعد عقد القلب وهو عليه الصلوة والسلام الاصل لهذه الامة وهذا حديث مشهور تلقته الامة بالقبول فكان في معنى التواتر

فالحكم عندنا بيان المدة … لعقد قلبنا وان عقد
اصل فكان تابعًا له اذن … جميع ما يكون من فعل البدن
وعندهم بيان مدة العمل … بالجسم حكم النسخ حيث لا حصل

يعني ان حكم النسخ عندنا بيان المدة لعمل القلب فكان عقد القلب اصلا واعمال البدن تبعًا لان القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء كما بينا وعند المعتزلة ومن تابعهم حكم النسخ بيان مدة عمل البدن لان العمل هو المقصود من الامر والنهي ثم اشار الى بيان الناسخ بقوله

والنسخ بالقياس لا يصح • … كذلك الاجماع ذا الاصح

يعني ان القياس لا يصلح ناسخًا لان شرط التعدي الى فرع لا نص فيه ولاتفاق الصحابة على ترك الرأي بالنص ولو آحادًا حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين كدنا نقضي فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني حديث المغيرة وجوز بعض اصحاب الشافعي النسخ به تمسكا بانه كالتخصيص لكن الفرق واضح فان التخصيص بيان وهذا رفع وابطال وكذلك لا يصلح منسوخًا عند العامة لان ناسخه قطعيًّا كان او ظنيًّا راجح عليه والا لم يصلح ناسخًا فيزول شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ وكذلك الاجماع

لا يصلح ناسخًا عند الجمهور لانه اذ كان في حيوة النبي عليه الصلاة والسلام فهو من باب السنة لان المنفرد بيان الشرائع وان كان بعده عليه الصلاة والسلام فلا نسخ لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي قال في التلويح فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين يبتني على كون المفهوم حجة وان اقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء لانتفاء شرطه ليس من باب النسخ وللقائل ان يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص خطا وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا بل يقال فح يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محاله فيصلح ناسخا انتهى واورد عليه ان النص اذا لم يعلم كونه متراخيا لا يكون مبينا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا لما ان الراي لا حظ له في بيان انتهاء الحسن وانت خبير بان من يجوز نسخ الاجماع بالاجماع لا يسلم ان الاجماع لا يكون مبينا لانتهاء الحسن الا ترى الى تعليله بتبدل الحسن ويؤيده ما ذكروه في كون القياس اصلا من وجه فرعا من وجه ان في ذلك اشارة الى ان الاجماع قد لا يكون عن دليل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا يوفقهم للصواب فليتامل

وانما يجوز بالكتاب وسنة من غير ما ارتياب
ان ينفق هذا كذا انعكاس والشافعي لم يقل بالمختلف

لما بين ان كلا من الاجماع والقياس لا يكون ناسخا بين انه لا يجوز النسخ الا بالكتاب والسنة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب كنسخ اية المسالمة باية القتال ويجوز نسخ السنة بالسنة اذا كانت الثانية مثلها او فوقها في القوة فيجوز نسخ المتواتر بمثله والاحاد بمثله كحديث كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلاثة ايام فامسكوا ما بدا لكم هذا اذا اتفقا وكذلك يجوز النسخ اذا اختلفا فينسخ الكتاب بالسنة المتواترة مثل قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الوصية للوالدين والاقربين فهو تنصيص على الفرضية ونسخ بقوله عليه الصلوة والسلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث وتنسخ السنة بالكتاب كالتوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة ثم نسخ بقوله سبحانه فول وجهك شطر المسجد الحرام الاية قال القاآني فان قلت ان ذلك كان ثابتا بالكتب السالفة قلنا شرايع من قبلنا لا تصير حجة في حقنا الا ان يقصها الله ورسوله علينا فلما لم يوجد كان ثبوته بالسنة انتهى ومنه ما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فكانت السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وكلمة من بعد لا تدل على التابيد صريحا ولا دلالة فلا يمتنع النسخ كذا قالوا ولا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد الا في حيوة النبي عليه الصلاة والسلام
فان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس بناء على ما ثبت بالسنة المتواترة فقال لهم ابن عمر ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا اليها في خلال الصلوة ولم ينكر عليهم الرسول عليه الصلوة والسلام فدل على الجواز كذا في المغني قال القاآني

في شرحه فان قيل ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد وانه لا يوجب الا الظن قلنا
ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول فسلم والنسخ لا
يرد عليه وانما يقطع دوامه ويبين انتهائه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عليه الصلوة
والسلام ظني لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام
فوجب للحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما يثبت النسخ مستندا الى
حال حياته عليه الصلاة والسلام بطريق لا شبهة فيه وهو التواتر خلافا لداود انتهى فمن اورد هذا السؤال
والجواب لنفسه في هذا المقام من غير تمهيد كما بينا فكحاطب ليل وقوله والشافعي الخ يعني ان الشافعي رحمه الله تعالى
لم يجوز نسخ السنة بالقرآن في اصح قوليه ولا نسخ القرآن بالسنة قولا واحدا اما الاول فلانه يوجب التنفير
عنه عليه الصلوة والسلام قلنا علم بالمعجزات الباهرة صحة رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى
فلا مجال للطعن واما الثاني فلقوله تعالى ما ننسخ من آية الآية والسنة ليست خيرا منه ولا مثلا له وهو يدل
على انه من جنس المبدل لان قول القائل لا آخذ منك درهما الا آتيك بخير منه يفيد ان يأتي بدرهم خير من
جنس ذلك الدرهم وقوله سبحانه نأت يدل على ان الآتي هو الله تعالى قلنا الخيرية هي فيما يرجع الى رفق
العباد وكذا المماثلة لا في النظم وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا او مثلا في المصلحة والثواب والكل بوحي
من عند الله تعالى الا ان السنة وحي غير متلو كذا في التقرير واعلم انه يجوز النسخ بلا نقل وخيريته المستفادة
من آية ما ننسخ عاقبته وآية يريد الله ان يخفف عنكم سياقتها في المال وفيه يكون بلا نقل في الحال

والنسخ اقسام فمنه قسم منسوخة تلاوة وحكم
ومنه نسخ الحكم وحده فقط ومنه نسخها فقط بذا النمط

تقسيم لنسخ الكتاب وهو اربعة اقسام الاول ما يكون منسوخة التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القرآن في
حياته عليه الصلاة والسلام بالانساء وصرف القلوب على ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة
البقرة فجاز ذلك في حياته عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله ولم يجز بعد
وفاته عليه الصلوة والسلام لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون كما في التقرير وقد يرفعان بدليل
شرعي وبغيره فلا يكون هذا الاخير نسخا قال في التنقيح قالوا وقد يرفعان بموت العلماء وبالانساء كصحف
ابراهيم عليه السلام قال في التلويح وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك
بموت العلماء او باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح و
هي لا تفنى بالموت ولذا حال هذا البحث على غيره انتهى واجيب بان الحكم الذي يرتفع بموت العلماء هو العلم
الذي يقوم بالحكم والارتفاع يراد به ان لا يبقى في الحياة عالم بالحكم لانه يفنى علم العالم بموته على ان العلم المستنبط
بالخطاب ليس الا الوجوب بالسبب عنده لانه كان واجبا في الحيوة الدنيا والباقي هو الثاني دون الاول والا
ما فرضناه علما يكون جهلا فاحالة البحث على العلماء ليحصل الوثوق لا لايراد الشبهة انتهى وانما قيدنا بنسخ
الكتاب لان الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة فلا يجري النسخ فيه الا في الحكم والمراد بالحكم
ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه كذا في التلويح والثاني منسوخ الحكم فقط دون التلاوة مثل امساك الزواني
في البيوت الثابت بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت والاعتداد بالحول في قوله تعالى غير اخراج متاعا
الى الحول وهو كثير والثالث منسوخ التلاوة فقط دون الحكم مثل القراءات المشهورة التي لم تثبت بالتواتر
كقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقراءة سعد ابن ابي وقاص وله اخ او اخت من ام فلكل واحد

منهما

منهما الستدس ومنع البعض هذين القسمين ولنا ما تلونا وان الحكم على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والآخر يتعلق بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما دون الآخر كما في التقرير ولم نمثل بما روي عن عمر انه كان تنزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله تعالى حيث بقي الحكم وهو الرجم دون التلاوة لانه كما نقل عن التحرير بعيد عن تلاوة القرآن هذا وقد نقل عن التحرير انه يجوز النسخ بلا بدل على ما هو الحق والرابع ما اشار اليه بقوله

ونسخ وصف الحكم كالزيادة   حقا على النص بما افاده

يعني من اقسام النسخ نسخ وصف الحكم مع بقاء الاصل كنسخ فرضية الصوم بيوم عاشورا وكالزيادة على النص اذا وردت متراخية عنه كزيادة جزء مثل زيادة ركعة على ركعتين مثلا او شرط كالايمان في كفارة القتل فيرفع اجزاء الاصل والاجزاء حكم شرعي مستفاد من النص فان المطلق يجري على اطلاقه لان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر وتعقبه في التلويح بانهم ان ارادوا ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان ارادوا بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا انتهى واجيب بان المرتفع اجزاء المطلق من حيث انه مطلق والاجزاء حكم شرعي وضعي لكن ارتفاعه انما لزم من دلالة المقيد على ايجاب القيد لا ان المقيد اقتضى رفع الاجزاء بدلالة لفظية ليكون قولا بمفهوم المخالفة فالمقيد يرفع الحكم الشرعي وهو اجزاء المطلق لكن لا بدلالة اللفظ بل بواسطة ايجاب القيد انتهى

ذا عندنا والشافعي ينكر   اذ لم يزد نفعا بلى تقرر

يعني ان كون الزيادة نسخا انما هو عندنا والشافعي ينكر كونها نسخا لانها لا ترفع الحكم بل هي تقرره واثر الخلاف يظهر في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد او القياس كما قال

فما على الجلد يزاد بالخبر	الواحد نفي فليس معتبر
وليس في كفارة الايمان	يزاد قيد الوصف بالايمان
ولا الظهار فهو بالقياس	فلم يجز هذا بلا التباس

اي لا يزاد النفي على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلوة والسلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ولا ينسخ الكتاب بخبر الواحد ولا يزاد قيد الايمان بكسر الهمزة في كفارة الايمان بفتحها جمع يمين ولا كفارة الظهار بالقياس على كفارة القتل اذ الزيادة نسخ والكتاب لا ينسخ بالقياس وعند الشافعي يزاد لان الزيادة ليست نسخا عنده لانها تخصيص عنده في الكل كما توهم عبارة المنار اذ لا يجري التخصيص في غير العام فلا يجري في مثل زيادة النفي على الجلد ثم لا يرد علينا انا زدنا الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل بل بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب فيه واجبين لانه ليس عبادة مقصودة بل شرطا للصلوة ولا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا تجوز الصلوة الا به فلو قلنا بالوجوب حتى كان معناه لا تصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه

بلغ مقابلة

جعل في الصلوة واجبات لا في الوضوء كذا في التلويح

فصل في افعال النبي عليه الصلوة والسلام

الافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وما له صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين وتنقسم الى حسن وقبيح والحسن ينقسم الى واجب ومندوب ومباح والقبيح الى محظور ومكروه والاقسام الثلاثة سوى القسم الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم فاما الاخير فيصح وقوعه من غير الانبياء ولكن لا يصح وقوع ما هو معصية من الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا وان لم يعصموا عن الزلات كذا في التقرير

ان النبي المصطفى المكرما ... صلى عليه ربنا وسلما
افعاله التي بقصد تصدر ... لا زلة اربعة تقرر

يعني ان افعال النبي المكرم صلى الله عليه وسلم التي تصدر عنه بقصد ولا تكون زلة اربعة وانما قيد بالقصد لان ما وقع منه بغير قصد كما في حالة النوم او السهو لا يصلح للاقتداء والمراد بيان احكام ما يصلح للاقتداء به وحاصله ان افعاله المقصودة التي لا تكون زلة اربعة فالفعل الواقع منه عن القصد قد يكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع منه عن فعل مباح قصده فلم يوجد منه القصد الى عينه ولكن وجد القصد الى اصل الفعل كمن زل في الطريق لم يقصد الوقوع ولكن قصد المشي فزل بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود لعينه للفاعل لكن الشرع اطلق اسم المعصية على الزلة مجازا ولا بد من اقتران البيان بالزلة اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين وكز القبطي فقتله هذا من عمل الشيطان اسنده اليه تسببا او من الله كما قال تعالى وعصى آدم ربه اي باكل ما نهي عنه فاخطأ حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهي عنه واذا كان البيان مقترنا بها لا محالة علم انها لا تصلح للاقتداء كذا في التقرير ثم بين الافعال الاربعة بقوله

فرض وواجب كذا المندوب ... ثم المباح يا همام خوب

يعني ان فعله بالنسبة الينا يتصف بهذه الاربعة بان يجعل الوتر واجبا عليه لا فرضا ولا مستحبا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محاله حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لا يقر على الخطأ كذا في التلويح فذكر الواجب في افعاله متابعة لفخر الاسلام وسائر الاصوليين اسقطوه وقد عرفت الوجه فيه لانه صح

ثم الذي تدريه من افعاله ... وما يكون واقعا من حاله
فانا به يقينا نقتدي ... بوجهه من غيرما تردد
وما يكون وجهه لم يعلم ... بكونه المباح حقا يحكم

يعني ان ما علمنا من افعاله عليه الصلوة والسلام واقعا على صفة من الوجوب وغيره فانا نقتدي به في ايقاعه على تلك الصفة وما لم نعلم على اي صفة فعله حكمنا بانه فعله على وجه الاباحة التي هي ادنى منازل افعاله عليه الصلاة والسلام لان الاتباع اصل لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولان الرسل ائمة يقتدى بهم قال الله تبارك وتعالى في حق ابراهيم اني جاعلك للناس اماما فالاصل في كل فعل فعله عليه الصلوة والسلام جواز الاقتداء به الا ما ثبت بالدليل انه كان مختصا به لشرفه وعلو منزلته كوجوب التهجد واباحة الزيادة على الاربعة وهذا هو مذهب الجصاص

فالاصل

فالأصل عنده الاتباع والخصوصية لعارض خلافا للكرخي فالأصل عنده الاختصاص والاشتراك لعارض وتفصيل المذاهب في التلويح

والوحي منه ظاهر وباطن فالظاهر الوحي الجلي الكائن
باللفظ واللسان أبداه الملك فكان سامعا له بغير شك
وبالمبلغ الرسول عالما بآية قاطعة وجاز ما
وذا الذي الروح الأمين قد نزل به وباللسان منه قد حصل

الوحي اصله الإعلام بسرعة وكلما دللت به من كلام او كتابة او اشارة او كناية فهو وحي لغة واوحى ووحى لغتان والاولى افصح وبها جاء القرآن قال فخر الاسلام لولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل لكان الاولى بنا الكف عن تقسيمه فانه عليه الصلاة والسلام هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى والمقصود من هذا الباب انه عليه الصلوة والسلام كان معتمدا في اظهار الاحكام على الوحي والوحي نوعان ظاهر وباطن والظاهر ثلاثة اقسام الاول ما ثبت بلسان الملك فسمعه النبي عليه الصلوة والسلام عالما بالمبلغ الرسول من عند الله تعالى بآية قاطعة اوجبت يقينه بانه ملك كما ظهرت لنا الآيات القاطعة على وجود الصانع وهذا هو الذي نزل به الروح الأمين وهو سيدنا جبريل عليه السلام وهو المراد بقوله تعالى انه لقول رسول كريم وبقوله تعالى قل نزله روح القدس وقوله تعالى نزل به الروح الأمين على قلبك قال في التوضيح والقرآن من هذا القبيل والثاني ما اشار اليه بقوله

ومنه ما يكون بالإشارة منه بلا لفظ ولا عبارة

اي ما ثبت باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما اشار عليه الصلوة والسلام بقوله ان روح القدس نفث في روعي اي اوقع في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب اي ارفقوا في طلب الرزق بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المبالغة فيه كيلا يؤدي الى الوقوع في الامور المحظورة معتقدين ان الرزق من الله لا من الكسب والثالث ما اشار اليه بقوله

ومنه ما يكون بالإلهام من ربه المهيمن العلام
لقلبه من نوره يبديه من غير شبهة تكون فيه

اي منه ما ثبت بالالهام من ربه تعالى بان ابداه له بنور من عنده فيتيقن به من غير شبهة كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وقد قيل في تعريف الالهام انه تحرك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير نظر في حجة ودليل وذلك حجة له مطلقا بخلاف الهام الاولياء فان الهامهم لا يكون حجة على غيرهم كذا في التوضيح ثم اشار الى القسم الثاني من قسمي الوحي بقوله

والباطن الذي بالاجتهاد ينال في تأمل المراد
في الحكم بالنص وبعضهم ابى عن ان يكون للنبي منصبا

يعني ان الوحي الباطن هو الذي ينال بالاجتهاد في تأمل حكم النص وابى بعضهم عن ان يكون الاجتهاد منصبا للنبي اذ الرأي انما يكون لغيره وما منصبه الا الوحي الظاهر لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى

لكن نقول انه ان لم يرد وحي اليه بالذي كان قصد
فبانتظار الوحي لا محاله يكون مأمورا بهذي الحاله

وبعد مدة انتظار الحمل برأيه المصون عن شوب الزلل

يعني ان المختار عندنا انه اذا لم يرد اليه عليه الصلوة والسلام وحي في حادثة قصدت كان مامورا بانتظار الوحي في تلك الحالة المقصودة وبعد انقضاء مدة الانتظار يكون العمل برأيه المصون عن شائبة الزلل وذلك لان الاجتهاد واجب عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولوقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان ولوقوعه منه عليه الصلوة والسلام فيما روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افتجزيني ان احج عنه فقال عليه الصلوة والسلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال الله احق ان يقبل وما روي ان عمر رضي الله تعالى عنه سأل النبي عليه الصلوة والسلام عن قبلة الصائم فقال عليه الصلوة والسلام ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك ولانه عليه الصلوة والسلام اعلم الناس بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل بها في صور الفروع التي توجد فيها العلة وذلك بالاجتهاد وكان يشاور اصحابه في كثير من الامور ثم مدة انتظار الوحي ما دام رجاء نزول الوحي باقيا الا ان يخاف فوت الفرض او فوت حكم الحادثة

وهو على غير الصواب لا يقر وهكذا غيره من البشر

جواب عما يقال الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يصلح منصبا للنبي وحاصل الجواب فكان اجتهاده ورأيه صوابا ولا كذلك غيره فانه يجوز ان يقر على الخطاء لعدم عصمة المجتهد غيره فجاز لمجتهد غيره مخالفته ولا كذلك المعصوم ومع ذلك فالوحي الظاهر اعلى لانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل الخطاء بقاء

وذا كما الالهام فهو حجة منه فقط قطعية المحجة

يعني ان اجتهاده عليه الصلوة والسلام كالالهام فانه حجة قطعية منه حتى لم تجز مخالفته وليس غيره بهذه

اما شرائع الذي قبلنا فلا ارتياب في لزومها لنا
ان قصها الله او الرسول من غير انكار فذا السبيل
شريعة اتى بها الينا نبينا فاوجبت علينا

يعني ان شرائع من قبلنا تلزمنا اذا قصها الله او رسوله علينا من غير انكار لها فتكون شريعة لنا اتى بها نبينا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل بذلك على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم لا اعتمادا على ما في الكتب لثبوت التحريف وفي التقرير يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه بشريعة من قبله ويأمره باتباعها ويجوز ان ينهاه عن ذلك بجواز الاتفاق في مصالح العباد والاختلاف فيها واختلفوا هل كان صلى الله عليه وسلم متعبدا قبل البعثة بشرع فنفى البعض وهو مختار محققي ائمتنا لانه عليه الصلوة والسلام قبل الرسالة في مقام النبوة ولم يكن من امة نبي قط بل كان يعمل بالكشف الصادق من شريعة ابراهيم وغيرها واثبته بعضهم مختلفين فيه فقيل شريعة نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى

ثم الصحابي بلا التباس تقليده حقا على القياس
مقدم ووجب ان يتبع فلاحتمال انه كذا استمع

يعني ان تقليد الصحابي مقدم على القياس والتقليد الاتباع قولا او فعلا مع اعتقاد الحقية من غير تأمل في الدليل لانه يقوى فيه احتمال السماع من النبي عليه الصلاة والسلام ولو انتفى فاصابته اقرب ببركة الصحبة ومشاهدة الاحوال المنتزلة للنصوص والاحوال التي تغيرت باعتبارها واحتمال الخطاء لا يوجب المنع كالقياس فصار كالدليل الراجح كما نقل عن التحرير

مطلب شرايع من قبلنا اذا قصها الرسول شرع لنا

لكنما

لكنما الكرخي قال يترك   تقليده اذ بالقياس يدرك

يعني ذهب الكرخي الى ان تقليد الصحابي يترك اذا حصل الادراك بالقياس لان ما يدرك بالقياس رأيه فيه يحتمل الخطاء فلا يكون حجة على غيره واما في ما لا يدرك بالقياس فيتعين جهة السماع اذ لا يظن بهم الكذب لان الدين ثابت بنقلهم

والشافعي قال لا يقلد   من الصحابة الكرام واحد

فلا يكون قوله حجة مطلقا سواء كان فيما يدرك بالقياس او لا لانه يمنع تقليد المجتهد والجواب ما قدمنا

اما الذي اصحابنا فعمله   تقليدهم بكل ما لا يعقل
قياسه بالاتفاق المعتبر   كما اقل الحيض قاله عمر

يعني اتفق اصحابنا على انه يعمل بتقليدهم فيما لا يدرك بالقياس كما قال عمر رضي الله تعالى عنه في اقل الحيض انه ثلاثة

كمن شري ما باع بالاقل   من الذي قد باعه من قبل
اذا شري من قبل نقده الثمن   هذا اذا ما كان من هذا السنن

يعني وكمثل من شري ما باع باقل مما ابتاع قبل نقد الثمن فانه حرام عملا بقول عايشة رضي الله تعالى عنها في قصة زيد بن ارقم لانه لما لم يدرك بالقياس حمل على السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا وجه له الا هذا فوجب العمل به هذا اذا كان مما لا يدرك بالقياس

فان يكن من غيره ففي العمل   به من الاصحاب خلف قد حصل

يعني اختلف اصحابنا في العمل بقول الصحابي في غير هذا وهو ما يدرك بالقياس فمسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي

كان يسمى قدر راس المال   كذلك في الاجير كالحمال

يعني كتسمية راس مال السلم اذا كان مشارا اليه فقال ابو يوسف ومحمد انه ليس بشرط وشرطه ابو حنيفة تقليدا لابن عمر رضي الله عنهما وهما لم يقلداه عملا بالرأي وهو ان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية وكالاجير الذي هو كالحمال يعني الاجير المشترك فانهما ضمناه فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة لا في الغالب كالحريق عملا بقول علي رضي الله تعالى عنه ولم يضمنه الامام عملا بالرأي لان الضمان على نوعين ضمان جبر وضمان شرط وضمان الجبر يجب بالتعدي وضمان الشرط بالعقد ولم يوجدا فكانت العين في يده امانة وفي فتاوي قاضي خان الفتوي على قول الامام وذكر الزيلعي الفتوى على قولهما وفي الظهيرية وغيرها اختاروا الصلح على نصف القيمة

وهذه الاختلاف فيما اثبتا   عنهم ولا خلاف بينهم اتى
في شانه ولا يكون قد ثبت   ان الذي ساقه له كان سكت
لدي بلوغه له مسلما   اذ هنا تقليدهم تحتما

يعني ان الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي انما هو في ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم اما ما وقع فيه خلافهم فلا يجب التقليد اجماعا وكذا فيما لا يكون ثبت ان الذي لم يقله بلغه فسكت مسلما له فانه اذا شاع بينهم فسكتوا مسلمين له كان اجماعا سكوتيا فوجب التقليد اجماعا

والتابعي مثلهم ان تظهر   فتواه في زمانهم وتشهر
كشريح وهو قول بعض   وليس عند بعضهم بمرضي

يعني ان التابعي اذا اشتهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي ومسروق وعلقمة فهو مثل الصحابة في قول البعض لانه لما زاحمهم في الفتوي كان مثلهم فيجب تقليده ايضا وبعضهم

لم يرض بهذا القول لان قول الصحابي انما صار حجة لاحتمال السماع و لبركة صحبة النبي وهذا مفقود ان في التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد وما ذكروه من رد شريح شهادة الحسن لعلي رضي الله تعالى عنهما وكان علي يقبل شهادة الابن لابيه ومخالفة مسروق ابن عباس في ايجاب مائة من الابل في النذر بذبح الولد الى ايجاب شاة فلا يفيد لان غايته انهم صاروا مثلهم في الفتوى فاين احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول عليه الصلوة والسلام

بلغ مقابله

باب الاجماع

اصطلاحا

هو لغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عليه الصلوة والسلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين ومعناه زمان ما قل او كثر وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ والملق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع آراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب كذا في التلويح وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الاجماع اصلا واما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراي وشرط فيه اجتماع الكل فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة ليشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراي دون غيرهم ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراي كذا في التقرير والكلام في تعريفه وقد بيناه ولم نذكره في المتن اقتفاء للمنار لوضوحه وفي ركنه واهله وشرطه وحكمه وسنده وقد اشار الى بيان ركنه بقوله

واعلم بان ركنه نوعان ... عزيمة ذي الاصل في ذي الشان

ركن الاجماع الاتفاق وهو يثبت بطريقين احدهما عزيمة وهي الاصل في هذا الشان اي شان الاجماع لان العزيمة هي الامر الاصلي

وذانها التنصيص منهم كلهم ... او الشروع منهم بفعلهم

اي ان ينص الكل من اهل الاجتهاد بما يوجب اتفاقهم على الحكم او ان يشرعوا في الفعل ان كان من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة والمضاربة او الشركة كان ذلك منهم اجماعا على مشروعيتها والاجماع من حيث الفعل يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب ما لم يوجد قرينة كاجماع الصحابة على الاربع قبل الظهر فذلك سنة لا واجب نقله ابن نجيم

ورخصة وتلك حيث يثبت ... تكلم البعض وبعض يسكت
كالفعل ثم الشافعي المجتهد ... يقول ليس بالسكوت ينعقد

اي الرخصة ان يتكلم البعض ويسكت البعض كالفعل ايضا بان يفعل البعض ويسكت عنه البعض وهذا بعد مضي مدة التامل ويسمى هذا اجماعا سكوتيا لان شرط التكلم من الكل غير معتاد والمعتاد ان يتكلم الكبار ويسلم لهم الباقون وفي التلويح ان مثل هذا الاجماع لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص وقال الشافعي لا ينعقد الاجماع بالسكوت لانه يحتمل ان يكون لخوف او عن تفكر ولنا ان هذا

الاحتمال

الاحتمال خلاف الظاهر ولو شرط التنصيص من الكل لتعذر واورد عليه القاآني ان هذا لا يصلح الزاما للشافعي لانه لا يشترط تنصيص الكل بل الاكثر وصح عنه ان الساكتين لو كانوا قليلا لا ينعقد بسكوتهم ثم قال والمعنى الذي جعل سكوت الاقل دليل وفاقهم هو عدم حل سكوتهم اذا كان الحكم عندهم على خلاف ذلك لان الساكت عن الحق شيطان اخرس اذ لا يجوز ان يكون ذلك لتفكر لان الكلام فيما بعد مضي زمانه فلما جعل سكوت الاقل دليل الوفاق مع انعدام مكنتهم من اظهار الخلاف اولى ظاهرا فلان يجعل سكوت الاكثر دليل الوفاق مع تمكنهم من اظهار الخلاف اولى ثم قال وفيه نظر لانه يحتمل انه انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر الانعقاد كما ذكرنا فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر

واهله من كان ذا اجتهاد   الا اذا ما كان في المراد
عنه غنى وذا كالاستحمام   اذ ذا كفى الاجماع للعوام

اي اهل الاجماع من كان مجتهدا وسيأتي تعريفه فلا اعتبار باتفاق العوام والفقيه الذي ليس باصولي ولا الاصولي ليس بفقيه كما نقل عن التقرير الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد كالاستحمام واستقراض الخبز بلا وزن ونقل القرآن وامهات الشريعة فانها ثابتة بالتواتر والاجتهاد ليس بشرط فيه فيكفي فيه اجماع العوام وهذا على وفق المنار قال ابن نجيم والظاهر انه لا حاجة الى هذا الاستثناء لان اتفاق المجتهدين موجود في هذه الاشياء كما في التقرير

وشرطه ان لا يكون فاسقا   او ذا هوى فذا يكون سابقا

اي يشترط في المجتهد ان لا يكون فاسقا اذ لا يعتد بالفاسق لان التوقف في كلامه واجب بالنص الا ترى انه لا يجوز لغيره تقليده في فتواه كما ذكره القاآني وشرطه ان لا يكون ذا هوى اي صاحب بدعة يدعو الناس اليها فليس هذا من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهور لها بالعصمة قال الامام السرخسي صاحب الدعوة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها قيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر كذا في التلويح

وليس كونه من الصحابة   شرطا ولا من عترة عصابه

اي لا يشترط في المجتهد كونه من الصحابة ولا من العترة بالعين المكسورة والتاء المثناة من فوق اي نسل النبي عليه الصلوة والسلام لان هذه الامور زائدة على الاهلية

وليس شرطا فيه اهل يثرب   ولا انقراض العصر لم يوجب

اي لا يشترط في الاجماع اهل المدينة اذ الادلة الدالة على صحته لم تفرق بينهم وبين غيرهم وكذا لا يشترط انقراض العصر فليس ذلك بواجب في انعقاد الاجماع وهو عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها والجمهور على انه لا يشترط مطلقا بل الاتفاق في ساعة واحدة كاف في الانعقاد حتى لا يجوز لاحد الرجوع بعده لمخالفة الاجماع وفائدته عند من اشترطه جواز رجوع الكل او البعض قبل انقراضهم او ادخال المجتهد الذي ادرك عصرهم في اجماعهم وتوقيف اجماعهم على موافقته كذا في شرح البديع

وقيل ان شرطه في اللاحق   ان لا اختلاف منهم في السابق
عند الامام لكن الصحيح   ان ليس ذا شرطا هو الرجيح

يعني قال بعضهم انه يشترط لانعقاد الاجماع عدم وقوع الاختلاف سابقا عند الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى

فاذا اختلف اهل عصر في مسئلة فذلك الاختلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده لانه يعتبر خلاف
السابق لدليله لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة لكن الصحيح ان ذلك ليس
بشرط لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليل المخالف السابق لم يبق كما اذا نزل نص بعد القياس فلا
يلزم التضليل واصله القضاء ببيع ام الولد المختلف فيه بين الصحابة المجمع على منعه للتابعين فنقل عن ابي حنيفة
النفاذ وعن محمد عدمه وعن ابي يوسف روايتان فظن البعض ان النفاذ عنده لاشتراط عدم سبق الخلاف
قال بعض المشايخ ان النفاذ عنده ليس لذلك الاشتراط بل لان نفس هذا الاجماع مختلف فيه ففيه حتى لا يكفر شبهة صح
جاحده فلا ينتقض قضاء القاضي فيه فينفذ لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل لاجماع فيه شبهة

ثم اجتماع الكل شرطا يشترط … لا ذا خلاف واحد في ذا النمط
يكون مانعا له كالاكثر … وحكمه في اصله المقرر

يعني يشترط لانعقاد الاجماع اجتماع الكل فخلاف واحد من مجتهدي عصر مانع لانعقاده كخلاف
الاكثر اذ لفظ الامة في قوله عليه الصلوة والسلام لا تجتمع امتي على ضلالة يتناول الكل واما قوله عليه الصلوة والسلام
يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار فمحمول على الرجوع بعد الموافقة لانه من شذ البعير اذا توحش بعد ان كان اهليا
وامامة ابي بكر رضي الله تعالى عنه لم تكن ثابتة قبل موافقة علي وسعيد وسلمان رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانعقاد الامامة ثم لما رجع هولاء الى ما اتفق عليه العامة تقرر الاجماع
ونقل ابن نجيم ان اجتماع الكل وان كان شرطا لانعقاد الاجماع لكنه ليس بشرط في الحجية لان الظاهر اصابة الاكثر
خصوصا مع قوله عليه الصلوة والسلام عليكم بالسواد الاعظم هذا وفي التقرير ان اقل ما ينعقد به الاجماع ثلاثة
من العلماء لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع ثلاثة قال واليه يشير عبارة شمس الائمة حيث قال والاصح عندنا
انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا قولا او فتوى من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع وان لم يبلغوا حد التواتر وقوله
وحكمه الخ اي حكم القياس في الاصل

ان يثبت المراد فيه شرعا … على طريقة اليقين قطعا

اي حكمه ان يثبت المراد على سبيل اليقين قطعا اي بالنظر الى اصله من غير نظر الى العوارض واما بالنظر اليها
فقد يكون ظنيا كما اذا تقدمه خلاف سابق كما بينا وهذا كما قلنا في الكتاب والسنة فكل منهما قطعي بالنظر الى اصله
وان لم يثبت اليقين في بعض المواضع كالاية المأولة وخبر الواحد وفي التلويح الحكم الشرعي المجمع عليه ان كان اجماعه ظنيا
لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده
اتفاقا وانما الخلاف في غيره وهذا في الحكم الشرعي واما الحكم الدنيوي فلا يثبت يقينا بالاجماع لانه لا يكون فوق
صريح قول الرسول عليه الصلوة والسلام وقد قال انتم اعلم بامور دنياكم في قصة التلقيح وهي تعليق ذكر النخل
على انثاه ليثمر كما يفعل في التين وقد كان نهاهم عنه فقل الثمر ودربما ترك رايه في الحروب بمراجعة الصحابة كان صح

وان يكون ذا استناد … الى القياس او الى اجماع

الجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم
في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجتماع الامة على الخطاء وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة
المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع
على خلافة ابي بكر رضي الله تعالى عنه قياسا على امامته في الصلوة حيث قالوا رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم
لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهبت الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك

وامّا

كون من

واما جواز كونه خبر الواحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول الامام السرخسي ان الذين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه لا يبنى الا على قطعي لان الظني لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة احكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا من الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وان اريد انه لا يسمى اجماعا فكذلك لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال كذا في التلويح

وان نقل اجماع الصحابة الاول اذا الينا منهم هذا انتقل

وكان كل اهل عصر اجمعوا حقا على النقل له فيقطع

بانه كنقل ما تواترا من الحديث اولا وآخرا

يعني اذا نقل الينا اجماع الصحابة باجماع اهل كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر المتصل آخره باوله فيفيد العلم الضروري

لكنه في النقل بالافراد كالنقل للمسنون بالآحاد

يعني ان نقل الينا الاجماع بالافراد مثل قول ابي عبيدة بفتح العين وكسر الباء ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر والاسفار بالصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت فانه يكون كنقل السنة بالآحاد فيوجب العمل دون العلم وفيه اشارة الى ان النقل بالشهرة قريب من المتواتر كما في التلويح

ثم له مراتب انواع عده وان اقواها هو الاجماع

نصا من الصحب الكرام يعتبر كآية وذي التواتر الخبر

ثم الذي بنص بعضهم ثبت والبعض منهم يكون قد سكت

وبعده اجماع من تأخرا عنهم على حكم وما تقررا

اصلا به الخلاف ممن قد سبق وبعده اجماعهم ان اتفق

له مخالف من الائمة من قبلهم ثم اختلاف فيه

يعني ان الاجماع على مراتب متنوعة فالاقوى اجماع الصحابة نصا منهم كلهم اذ لا خلاف في قطعيته فهو قطعي كالآية او الخبر المتواتر ثم الاجماع الذي كان بنص بعض الصحابة وسكوت البعض لانه وان كان قطعيا عندنا لم يكفر جاحده وكان بمنزلة العام المخصوص كما تقدم ثم اجماع من تأخر عنهم على حكم لم يثبت فيه خلاف من سبقهم فهذا دون الاجماع السكوتي من الصحابة واستشكل القاآني كون السكوتي اعلى درجة من التنصيص واجيب بان ذلك لكونه اجماع الصحابة ثم دون هذا الاجماع اجماع على قول سبق فيه خلاف من الائمة لانه اختلف في هذا الاجماع كما تقدم وفي رتبة هذا الاجماع الاجماع الذي ثبت عنهم ثم رجع عنه واحد منهم فانه مختلف فيه ايضا كما في التوضيح وذكر في التلويح ان هذا الاجماع لا يضلل جاحده وقوله ثم اختلاف الائمة مبتدا خبره يكون في قوله

في حكم موضع على اقوال *** يكون اجماعًا بهذا الحال
يفيد ان غير ذاك يبطل *** وقيل في الصحب فقط ذا يحصل

يعني ان الائمة اذا اختلفوا في حكم مسئلة في عصر من الاعصار على اقوال كان ذلك منهم اجماعًا على ان ما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله رد المشتراة بكرًا بعد الوطي فقيل لا ترد وقيل ترد مع الارش فلا يجوز بعد ذلك ان يقال بالرد مجانًا وكذا اختلفوا في الجد مع الاخوة فقيل بالمقاسمة وقيل الكل للجد فالقول بحرمانه لا يجوز وكذا عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقيل بالوضع وقيل بابعد الاجلين فلا يجوز القول بالاشهر فقط وتمام تفصيله في التوضيح وقوله وقيل في الصحب الخ يعني قال بعضهم ان الاختلاف على اقوال انما يكون اجماعًا على بطلان ما عداها اذا صدر من الصحابة

باب القياس

هو لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها بها وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف غوره ثم التقدير لما استدعى امرين نضاف احدهما الى الآخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة فقيل قس النعل بالنعل اي سوها بصاحبتها فصلة القياس في اللغة الباء الا ان كلمة على جعلت صلة في الشرع لتضمين البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وهذا معنى قولهم القياس مظهر لا مثبت وهو مصدر قاس يقيس قياسًا وقايس يقايس مقايسة وقياسًا كذا في التقرير وحده اصطلاحًا كما قال

والحد للقياس ان يقدرا *** فرع باصل مثل ما تقررا
في علة الاصل وحكم الاصل *** ثم القياس حجة بالنقل

اي حد القياس ان يقدر الفرع بالاصل في العلة والحكم لتظهر المساواة بينهما في نظر المجتهد وهذا قريب مما وقع في كلام فخر الاسلام انه تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع وهذا على نحو ما في المنار من انه تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة فما قيل في شرحه من ان المراد بالتقدير تسوية الله تعالى محلا باخر بناء على ان القياس فعل الشارع محل نظر اذ القياس فعل المجتهد وهو مامور به كما سيأتي قال صاحب المنار في شرحه القياس فعل القايس وهو اعلام وابانة منه بان حكم الله تعالى في الاصل كذا وعلته كذا والعلة موجودة في الفرع فيكون الحكم ثابتا فيه ايضا انتهى قال العلامة السعد في حواشيه على شرح العضد واعلم ان القياس وان كان من ادلة الاحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته مبني على كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة يعني مساواة الفرع للاصل محل نظر انتهى وعرفه الفاضل التمرقندي بانه مماثلة احد المعينين للآخر في علة حكمه ورده القاآني بان تعريف احد المتباينين بالآخر اذ القياس فعل القايس والمماثلة ليست من فعله فقد تبين بهذا كله ان ليس مراده بالتقدير المساواة الثابتة في نفس الامر بل فعل المجتهد بان يضيف الفرع الى الاصل لتظهر المساواة بينهما في الحكم والعلة كما قررنا فليس تعريفه فاسد الطرد بدلالة النص المسماة بمفهوم الموافقة كما ظن لان ما يفهم من دلالة النص ثابت لغة يفهمه كل من كان من اهل اللسان فقيها كان او غيره ولا حاجة فيه الى تقرير المجتهد كيف وقد صرحوا بان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس لانها من الدلالات اللغوية والمراد بالفرع محل الحكم المطلوب اثباته فيه وبالاصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه فلا دور ثم الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمقصود من القياس اثبات حكم في محل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعًا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ثم لا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع مثلا اذا كان المطلوب ربوية الذرة اي كونها مما

بلغ مقابلة

محل صح

يحرم

يجري فيه التفاضل فيدل عليه بما وانها للبر فيما هو علة ربوية البر فان ذلك دليل على ربوية الذرة وربويتها
هو الحكم المثبت بالقياس وثمرته والمراد بكلمة ما في قولنا الاصل ما يترتب عليه غيره ما هو اعم من الموجود والمعدوم
اعني المعلوم لا الشي فلا يخرج عنه قياس المعدوم على المعدوم وكقياس عديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر ولو
اريد الشي فالوجود في الذهن كاف في الشيئية كما في التلويح وذكر بعض الفضلاء منع القياس بين المعدومين
وان قياس المجنون على الصغير بعلة العجز عن فهم الخطاب وغايته ان يكونا عدميين لا معدومين وقوله ثم القياس يعني ان القياس حجة بالنقل

لامره حقا اولي الابصار ... بالنص في الكتاب باعتبار

اي لان الله تعالى امر اولي الابصار بالاعتبار بنص الكتاب وهو قوله سبحانه فاعتبروا يا اولي الابصار وذلك
لان الاعتبار رد الشي الى نظيره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد
الشي الى نظيره اي الحكم على الشي بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي
فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة ولئن كان بمعنى الاتعاظ حقيقة ثبت القياس دلالة وسيأتي ايضاح ذلك في المعقول

وعن معاذ جاء في المنقول ... من الحديث وهو بالمعقول

يشير الى ما روي من انه عليه الصلوة والسلام حين بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد
قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي قال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما رضي به رسوله فسكوته :
عليه الصلوة والسلام عند قوله اجتهد برأيي يدل على ان القياس يجري بجميع الاحكام اذ لو حمل على منصوص العلة لم يف
بعشر عشرها فان قيل لا نسلم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله ينافي قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء
قلنا انما يكون كذلك لو قال فان لم يكن لا فان لم تجد فلما دل الكتاب على وجوب قبول قول الرسول عليه الصلوة والسلام
وهو دال على ان القياس حجة وهو دال على الحكم كان كتاب الله دالا على ذلك الحكم كذا في شرح المنار لمصنفه وقوله وهو :
بالمعقول يريد به الاستدلال على حجية القياس بدلالة النص وسماه معقولا تبعا لما في المنار لاحتياج دلالة النص الى
نوع تأمل بخلاف اشارة النص وذلك لان الاعتبار في الآية عبارة عن رد الشي الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهو يشمل
الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي فان ابقي على عمومه دل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة فيكون كل منهما بطريق
المنطوق غايته ان الاتعاظ سيق له الكلام دون القياس وان اريد به الاتعاظ فحسب كان القياس ثابتا بدلالة
النص كما اشار الى بيان ذلك بقوله

فالاعتبار واجب بمن مضى ... وما اصابهم نكالا وانقضى
وذاك بالمعلوم من اسباب ... ادت الى الجزاء بالعقاب
فالعاقل اللبيب من يستبصر ... بما جرى من حالهم فيحذر

الاعتبار واجب لقوله سبحانه فاعتبروا وانما يكون ذلك بالتأمل فيما اصاب من قبلنا من النكال فانه باسباب معلومة
نقلت الينا هي التي ادت الى الجزاء بعقابهم فالعاقل من يستبصر بما صدر عنهم حالهم حتى اودى بهم الى تلك العقوبات
فيحذر عن ارتكاب تلك الاسباب كيلا تؤديه الى مثل ما ادتهم اليه من الجزاء اذا الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول
وهذا نظير القياس فان التأمل في علل الاحكام المنصوصة يؤدي الى العلم بوجود احكامها فيما يشاركها في تلك العلل

وهكذا تأمل الحقيقة ... الى المجاز كان ذا طريقه
وجاز بينهم بلا التباس ... فذلك النظير للقياس

نظير للقياس يعني ان التأمل في علة حكم منصوص ليجري حكمها فيما شاركها في تلك العلة كتأمل حقيقة اللفظ لمعنى
الاسد ليستعار لانسان بينه وبين الاسد مشاركة في الشجاعة مثلا وذلك طريق المجاز فكما ان ذلك لم يكن اقتراحا من المستعير

ولا وضعًا من عند نفسه كذلك التأمل في معنى النص لاثبات حكمه في نظيره لا يكون وضعًا من عند نفس القايس فكان البابان واحدًا وكما اتسعت دايرة النصوص بالوقوف على طريق المجاز حتى امكننا العمل باللفظ المستعمل في غير ما وضع له كذلك اتسعت الحجج بالقياس حيث تم بالتعليل فامكننا العمل بها في غير ما تناوله النص كذا نقل عن التقرير

بيان ذاك في حديث الحنطه   بالحنطة المشهور فاعرف ضبطه

اي بيان القياس بالتامل في النص لاستخراج المعنى الذي هو مناط الحكم باثبات الشارع ثابت في حديث الحنطة بالحنطة وهو الحديث المشهور يروى بالنصب والرفع والباء فيه للالصاق فيستدعي لا ضمار مثل بيعوا الحنطه بالحنطة او بياع الحنطه بالحنطة او بيع الحنطه بالحنطه بحذف المضاف واقامه المضاف اليه مقامه وعلى الاخيرين الخبر فيه بمعنى الامر

فههنا بالجنس ما يكال   مقابل مثلا بمثل حال

اي ففي هذا الحديث المكيل فيما من شانه الكيل وهو الحنطة مقابل بجنسه وهو في قوله عليه الصلوة والسلام بالحنطة وقوله عليه الصلوة والسلام مثلا بمثل حال من المفعول اي بيعوا الحنطة بالحنطة متماثلين

مقصوده بيعوا بهذا الوصف   فالحال كالشرط بغير خلف

وانما كان الحال كالشرط لانها صفة مقيدة مثله فقول القايل انت طالق راكبة مثل قوله ان ركبت فانت طالق

والبيع ذو اباحة لا يطلب   وجوبه والامر حقا يوجب
فكان مصروفا الى الحال   فانها شرط بلا محال

فلما كان البيع مباحًا لا يطلب وجوبه وكان الامر موجبًا فهمنا ان الايجاب الذي يدل عليه الامر مصروفا الى الحال التي هي شرط في المعنى كانه قيل اذا اردتم بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ولا بعد في ان يكون الشيء مباحًا وشرطه واجبًا عند الاقدام عليه كالنكاح مباح والاشهاد شرطه عند مباشرته وكالنفل يقتضي رعاية شروط الصلاة

والمثل قدر ههنا اذ قد اتى   كيلا بكيل في حديث ثبتا

يعني والمراد بالمثل في هذا الحديث القدر وهو الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات لما انه اتى في حديث آخر قوله عليه الصلوة والسلام كيلا بكيل الحديث نص

والفضل ما زاد على المقدار   شرعا فذا المتحقق باعتبار

يعني ان المراد بالفضل في قوله عليه الصلوة والسلام والفضل ربوا ما زاد على القدر الشرعي وهو الكيل فالمماثلة بالقدر المحض والفضل ما زاد عليها حتى لا يجري الربوا في حفنة او حفنتين او خمس حفنات بست اذا لم تبلغ نصف صاع

فكان حكم النص في ذا الامر   تسوية واجبة في القدر

اي فكان حكم النص في هذا الامر الذي هو بيع الحنطة بالحنطة وجوب التسوية بينهما في القدر

فاذ يفوت حكمه فالحرمه   كانت فذا الوجوب كان حكمه

يعني فاذا فات حكم النص وهو التسوية الواجبة بينهما في القدر ثبتت الحرمه واذا كان كذلك فمحل الحكم يقبل المماثلة كيلا فما لا يقبلها لا يكون محلا بعكس النقيض فلا يتحقق فيه الفضل الحرام كحفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين فكان وجوب التسوية في ذلك القدر حكم النص

والقدر والجنس هناك الداعيا   اليه اذ قد اوجب التساويا

قوله والقدر والجنس عطف على قوله فذا الوجوب يعني فهذا الوجوب يعني وجوب التسوية كان حكم النص والقدر والجنس كان الداعي اي العلة الداعية الى وجوب التسوية ووحد الخبر لان مجموعهما علة لا كل واحد على الانفراد وقوله اذ قد اوجب الخ تعليل لكونهما الداعي الى الحكم اي لان النص قد اوجب التساوي

لا شك بين هذه الاموال   فيقتضي تساوي الامثال
ولن يكون ذا بدون القدر   والجنس اذ بدين فيه يجري

معنى

معنى وصورة هنا المماثله . وقيمة الجودة فيه باطله

اي لان النص اوجب التساوي بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها وهذا الايجاب يقتضي ان يكون امثالا متساوية ولا يكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم توجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر وانما يحصل بالقدر الذي هو المعيار والجنس لانه بهذين تجري المماثلة للعوضين صورة ومعنى فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار الذي هو بمنزلة الطول والعرض فيما له طول وعرض وبه يحصل المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني وبه يحصل المماثلة معنى ولم يعتبر العدد في المماثلة لانه لا ينفي التفاوت واعتبر في ضمان العدوان ضرورة ان الاتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر وجاز السلم في المعدود لانه شرع رخصة حتى صح في الثياب وان لم تكن مثلية وقوله وقيمة الجودة الخ جواب سوال حاصله ان التفاوت بينهما قد يكون بالجودة فلا تثبت المماثلة بالتساوي قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة حتى لو باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم جاز لكونه في مقابلة الجودة فاجاب ان قيمة الجودة باطله

فانها ننصها هناك ساقطه ذا حكم هذا النص ثم الضابطه

اي ان قيمة الجودة ساقطة بالحديث وهو قوله عليه الصلوة والسلام جيدها ورديها سواء وقوله ذا حكم هذا النص الخ اي ما ذكرناه حكم النص عرفناه بالتامل فيه وليس ثابت بالراي فيما نحن فيه ثم الضابطة في قياس ما ليس بمنصوص على هذا المنصوص

اناري الارز لا محالة ومايكون مثله امثالا
فيها التساوي واقع فافضل على مماثل خلا عن البدل
في عقد بيعه فذا كالثابت في حكم ذا النص بلا تفاوت

اي الضابط انا وجدنا الارز ومايكون مثله كالدخن والجص وساير المكيلات وكذا الموزونات امثالا لان فيها التساوي واقع بالمسوى المذكور فما فضل على المماثل فيها خلا عن العوض في عقد البيع فكان هذا كالثابت في حكم هذا النص من حرمة الفضل بلا تفاوت بينهما

لذاك اثبتناه اعتبارا فكان منا ذلك ايتمارا

اي لذلك اثبتنا حكم النص في الارز ونحوه فكان ذلك امتثالا لحكم النص في الحقيقة

فكان ذا نظير باس قد نزلا بمن مضى من قبلنا من الاول
فانه سبحانه قد اخبرا في سورة الحشر بكنه ما جرى
حقا على اوليك الكفار من خروجهم من الديار
لاول الحشر وذا كالقتل وكفرهم داع الى ذا الفعل

اي فكان هذا الاعتبار نظير الاعتبار بباس نزل بمن مضى من قبلنا لانه سبحانه اخبر في سورة الحشر بكنه ما جرى على اوليك الكفار من خروجهم من الديار حسبما اعرب عنه قوله عز شانه هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب وهم بنو النضير من اليهود من ديارهم مساكنهم بالمدينة لاول الحشر اي حشرهم الى الشام والحشر اخراج جمع من مكان الى مكان آخر والاخراج من الديار كالقتل لانه عديله في قوله سبحانه ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم الايه وكفرهم كان داعيا الى ذلك اي يصلح ان يكون داعيا الى الاخراج كما يصلح ان يكون داعيا الى القتل

واول الحشر هنا بالقطع دل على تكرر هذا الصنع

يعني ونظم اول الحشر في الايه يدل بالقطع على تكرار هذا الصنع اعني العقوبة وقد كان آخر الحشر في خلافة عمر رضي الله عنه حيث اخرجهم الى خيبر وانما دل على التكرار لان الاول يدل على الثاني لغة وان لم يتوقف على وجوده كما قالوا فيما لو

قال أوّل عبد اشتريه فهو حرّ فاشتري عبدًا انه يعتق من غير توقف على شرآء عبد آخر وكذا في كلمة كلما فانها تقتضي التكرار وان لم يتوقف على وجود الفعل الثاني في حق الحنث

وانه سبحانه دعانا ... الى اعتبار نا وقد هدانا
الى معاني النصّ اذ به العمل ... فيما يكون النص فيه ما حصل
وهكذا فيما هنا نقول ... ثم الاصول اصلها التعليل

اي انه سبحانه دعانا بقوله فاعتبروا الى ان نعتبر بالتأمّل في معاني النص وقد هدانا الى معاني النصّ الذي به العمل فيما لا يكون النصّ حاصلا فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم لو صدر والعياذ بالله تعالى منّا ما صدر منهم فنحترز عن فعلهم توقيًا لما نزل بهم وهكذا نقول فيما هنا اي كذلك الحكم في الشرعيّات لاستخراج انحياط الحكم باشارة الشارع لنعمل به فيما لا نصّ فيه وقوله ثم الاصول الخ استينا في اي الاصل في الاصول ان تكون معلولة لانّ احكام الله تعالى مبنيّة على الحكم ومصالح العباد بقولنا النصوص معلولة والادلّة قائمة على حجيّة القياس من غير تفرقة بين نصّ ونصّ فيكون التعليل هو الاصل الا لمانع مثل النصوص في المقدرات من العبادات والعقوبات وهو المراد صح

وانّه لابدّ من دليل له ... تميز العلّة لا محاله

اي لابدّ من دليل يميز الوصف الذي هو علّة من غيره لانه لا يجوز التعليل بكلّ وصف

وانّه لابدّ من دليل ... يقوم قبل ذلك التعليل
بانه في حالة القياس ... قد كان معلولا بلا التباس

اي لابدّ قبل التمييز والتعليل من قيام الدليل على انّ النصّ معلول في حالة القياس بيان ذلك في الذهب والفضة فانّ حكم الربا ثابت فيهما بالنصّ وهو معلول بعلّة الوزن والجنس والشافعي رحمه الله تعالى يقول انه ليس بمعلول فلا يكفي هنا الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل لانّ الظاهر انما يصلح للدفع لا للالزام فانّه لابدّ من اقامة الدليل على معلوليّته في الحال بانّ هذا النصّ تضمن حكم التعيين بقوله عليه الصلوة والسلام يدا بيد والتعيين للاحتراز عن الربا كوجوب المماثلة لاشتراط المساواة لما انّ للنقد مزية على النسيئة عرفا فوجب الاحتراز به عن شبهة الفضل يؤيده قوله عليه الصلوة والسلام انما الربا في النسيئة وقد وجدنا حكم التعيين متعدّيًا عند الشافعي حتى شرط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين وقلنا جميعًا فيمن اشتري حنطة بعينها بشعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس انه باطل وان كان موصوفًا لانّ ترك التعيين في احد البدلين يفوّت المساواة في اليد باليد فثبت انه معلول بالاجماع

وقرّروا له شروطا تشترط ... والركن والحكم ودفعا يضبط

يعني انّ للقياس شروطا لا توجد الا عند وجودها لانّ انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط وركنا فلا يقوم القياس الا به وحكما لانّه لم يشرع الا لحكمه لانّ الشيء لا يخرج من كونه عبثًا الا اذا كان له غاية وغاية القياس ان يثبت به حكم شرعي ودفعًا لانه بعد تحقق هذه الاشيآء لا يبقى الا الدفع لانّ المجتهد قد يحتاج اليه فكانت معرفته مؤخّرة عن معرفة الجميع

فشرطه ان لا يكون اختصّا ... بحكمه الاصل بان ينصّا
على اختصاصه كمثل ما شهد ... خزيمة وانّه لمنفرد

قد تقدم انّ المراد بالاصل محلّ الحكم المنصوص عليه كالبرّ وبالفرع المحلّ المشبه كالارز وهذا ما عليه الجمهور وعند البعض الاصل الدليل الدالّ على الحكم في المقيس عليه وقيل الاصل الحكم المقيس عليه والفرع هو الحكم الثابت بالقياس والمراد هنا الاوّل على وفق ما في المنار وحاصله انّ شرط القياس ان لا يكون الاصل اي محلّ الحكم المنصوص مختصًّا بحكمه

يسبب

بسبب نص آخر يدل على ذلك الاختصاص فالباء في قوله بحكمه داخلة على المقصور اي ان لا يكون حكم الاصل مقصوراً على ماهو المتعارف في الاستعمال من دخول الباء على المقصور على حد قوله سبحانه يختص برحمته من يشاء كما ذكره الشريف في شرح المفتاح ودخولها على المقصور عليه قليل لكنه مما يتبادر اليه الوهم حتى انه يحمل الاستعمال الشايع على القلب فلذا غيّر صدر الشريعة عبارة فخر الاسلام اعني قوله الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصاً بحكمه الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصاً به وكلا الاستعمالين صحيح فالباء ههنا على وفق ما في المنار داخلة على المقصور على ماهو الشايع ولا قلب في الحقيقة كما توهمه بعض شراحه ولا حاجة الى جعلها بمعنى مع لا بمعنى ان لا يختص الاصل مع حكمه بذلك المحل لتكون صلة المخصوص محذوفة فانه مع تكلف فيه مبني على ان يراد بالاصل النص دون المحل وهو خلاف ما عليه الجمهور كما قدمنا والباء في قوله بان ينص للسببية والحاصل ان شرط القياس ان لا يكون المحل المنصوص عليه مختصاً بحكمه بسبب نص آخر دل على ذلك الاختصاص كاختصاص خزيمة بالاكتفاء بشهادته على الانفراد بسبب قوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه الصلوة والسلام بانه اوفى الاعرابي ثمن ناقة او انه باعه ناقة على اختلاف الروايتين وذلك الاختصاص بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه الصلوة والسلام بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة فما قيل من انه عليه الصلوة والسلام حكم على الاعرابي بعلمه فكانت شهادة خزيمة تأكيداً لاستظهاره على خصمه فصارت كشهادة اثنين في غيرها من القضايا فمردود لان ما سمعت من الحديث يقتضي قبول شهادته وحده في كل ما شهد به

ولا يكون الاصل عادلاً عن سنن القياس عنه مائلا

اي وشرطه ايضاً ان لا يكون الاصل عادلاً اي مائلاً عن سنن القياس والمراد بسنن القياس ان يعقل منه معنى يوجد في آخر فخرج ما لم يعقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوة وما خص بحكمه كالاعرابي بالطعام كفارة اهله او عقل ولم يتعد كشهادة خزيمة او عقل على خلاف مقتضى علة شرعية كبقاء صوم الناسي كذا نقل عن التحرير ثم مثل له بقوله

كما بقاء صومه بالاكل منه والشرب ناسياً بذاك الفعل

فانه معدول به عن القياس لان القياس فيه فوات القربة بما يضاد ركنها وان كان ناسياً والنسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد المعدوم ولكن ثبت البقاء معه بالحديث تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك فلا يقاس عليه المخطي والمكره

كذا تعدي حكمه الشرعي اي ما اتى بنصه المرعي
بعينه الى النظير الفرع ولم يرد في الفرع نص شرع

اي كذلك من شروط القياس ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولم يرد في الفرع نص من الشارع فلا يجوز التعليل بالعلة القاصرة كما سيأتي ولا يجوز ان يكون حكم الاصل حسياً كاللغوي المدرك بحس السمع او عقلياً لان المطلوب بالقياس اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يسمى خمراً او كما يوجب الاسكار كان باطلاً من القول خارجاً عن الانتظام وذهبت طائفة الى جواز اثبات الاسامي ثم ترتيب الاحكام عليها متمسكين بان اسم الخمر دائر مع الشدة المطربة وجوداً وعدماً اذ قبل حصولها وبعد زوالها لا يسمى خمراً والدوران دليل علية المدار والشدة المطربة حاصلة في النبيذ فيسمى خمراً فيكون حراماً ويحد بقليله وكثيره وكذا اسم الزاني على اللايط للوطي المحرم واسم السارق على النباش للاخذ خفية وجوابه انه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير فرعاية المعنى في الوضع لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ لا لصحة الاطلاق حيث وجد ذلك المعنى فرعاية معنى القرار انما كان لوضع القاورة لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق على الدن لقرار الماء فيه فثبت ان كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف او باستقراء كلامهم لا سبيل فيه الى القياس وقوله اي ما اتى بنصه المراد بالنص

علي صح

بلغ مقابله

بين صح

ماعدا القياس فيشتمل الكتاب والسنة والاجماع والمقصود ان يكون الحكم الشرعي ثابتا باحد الاصول الثلثة المذكورة لا بالقياس لانه يستدعي قياسين فالجامع ان اتحد فيهما كالذرة على السمسم بعلة الكيل ثم هو على البر فلا فائدة في الوسط لامكان قياسها على البر ابتداء وان اختلف كقياس الجذام على الرتق في انه يفسخ به النكاح بجامع انه عيب يفسخ به البيع فيمنع الخصم فسخ النكاح بالرتق فيعلله بانه مفوت الاستمتاع كالجب وهذه العلة ليست في الفرع المقصود بالاثبات كذا نقل عن التحرير وقوله بعينه اي من غير تغيير بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع كما في التلويح وقوله الى النظير الفرع اي الى الفرع الذي هو نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره لم يصح الالحاق وقوله ولم يرد الخ اي لا يكون في الفرع نص لان القياس ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل واعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة واليه ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس واجيب بان هذا شرط اثبات الحكم بالعلة لا شرط تحققها علة لان وجود النص لا يبطل شهادة العلة ثم لما ذكر هذا الشرط المشتمل على ستة شرائط شرع في بيان ما يتفرع على ذلك كما قال

فيبطل التعليل كيما يطلقا على اللواطة الزنا محققا
فليس هذا الحكم بالشرعي كصحة الظهار للذمي

اي فيبطل التعليل لاطلاق اسم الزنا على اللواطة بطلانا محققا وذلك بان يقال الزنا سفح في محل محرم وهذا موجود في اللواطة فيطلق عليها اسم الزنا فيجري عليها حكم الزنا وانما بطل لان ذلك الاطلاق ليس حكما شرعيا كما بينا وقوله كصحة الظهار للذمي تفريع على قوله بعينه يعني كما يبطل التعليل لصحة ظهار الذمي في قياسه على ظهار المسلم كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى ووجه بطلانه ما بينه بقوله الماء صح

وذا لما فيه من التغيير اذ حرمة الظهار بالتكفير
في الاصل ينتهي ولا نهايه بذاك في الفرع فليس غايه

~~اي في الحديث الكيل فيما من شانه الكيل وهو الحنطة مقابل بجنسه وهو في قوله عليه الصلوة والسلام بالحنطة وقوله~~
~~وقوله عليه الصلوة والسلام مثلا بمثل حال من المفعول اي بيعوا الحنطة بالحنطة متماثلين~~
~~مقصوده بيعوا بهذا الوصف فالحال كالشرط بغير خلف~~
~~ولما كان الحال كالشرط لانها صفة مقيدة مقلة فقول القائل انت طالق~~

يعني انما بطل لما فيه من التغيير فان حرمة الظهار في الاصل المقيس عليه وهو المسلم تنتهي بالتكفير فهي مقيدة في الاصل وتصير في الفرع وهو الذمي مطلقة عن التكفير لان الكافر ليس باهل الكفارة

كذا تعدي الحكم في التيمم ❀ في نية الى الوضوء فاعلم ❀ فات وما وكالتغيير ❀ اذ شرط الايمان في التكفير ❀

تفريع على اشتراط كون الفرع نظير الاصل اي كذلك يبطل تعدي حكم التيمم في اشتراط النية الى الوضوء حيث قال الشافعي رح ان الوضوء طهارة فلا يتادى الا بالنية كالتيمم ووجه بطلان التعدي ان التيمم تلويث حقيقة وجعل طهورا للضرورة بالنية والوضوء مطهر بنفسه فلم يتساويا فلم يصح القياس ومثل في المنار لهذا بتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي حيث لم يصح لان عذرهما دون عذره لان النسيان امر سماوي محض جبل عليه الانسان لا صنع له فيه فكان من قبل من له الحق كما اشار اليه النبي عليه الصلاة والسلام باداة الحصر في قوله انما اطعمك الله وسقاك بخلاف الخاطي لانه لا ينفك عن ضرب تقصير منه بترك المبالغة في التحرز وبخلاف المكره اذ هو باعتبار مضاف الى العباد هذا وقد تقدم انه مما عدل به عن سنن القياس فلذا لم يمثل به وقوله وكالتغيير تفريع على قوله ولم يرد في الفرع نص الشرع يعني وكالتغيير اذا شرط ايمان الرقبة في التكفير

بالعتق

بالعتق فى الظهار واليمين ، فعدّي الحكم على اليقين
الى الذى النص الشريف قد ورد به مغيراً له بذا الصّدد

وحاصله انه لا يصح قياس الشافعي رحمه الله تعالى كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل في اذ ايمان الرقبة المعتقة شرط لان في الفرع نصا مطلقا وبالقياس يتغير النص من الاطلاق الى التقييد

كذا بقاء الحكم للنص على ماكان قبل بعد ما قد عللا

قوله بقاء مبتدأ وقوله بعد ظرف متعلق به والخبر قوله شرط في البيت الآتي وحاصله ان بقاء حكم النص بعد التعليل على ماكان قبل التعليل شرط في القياس فلا تصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عليه الصلوة والسلام الى اجل معلوم كذا في التوضيح قال في التلويح وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا التقييد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدي او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدي في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان انتهى وفيه بحث لان هذا الشرط حيث كان عاما في الاصل والفرع كيف يغني عنه الشرط الخاص في الفرع ولانسلم ان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين ليس لبيان حكم الاصل فان التعليل بالتمليك في طعام الكفارة تغيير لحكم الاصل من الخصوص في الكسوة الى العموم فيها وفي الطعام فيكون التمثيل مشتملا على مثالهما جميعا ثم التحقيق ان جميع الشروط المذكورة للقياس راجعة الى شرط مركب من امرين وهو التعدية من غير تغيير وبيانه ان التعدية عبارة عن اعتبار وجود مثل حكم الاصل الشرعي في الفرع بمثل علته والمراد من التغيير اعم من ان يكون في حكم النص او في مناط الحكم او في الفرع وعلى هذا خرج العلة القاصرة والقياس اللغوي وما كان مخصوصا بنص آخر فان التعليل في ذلك يفضي الى تغيير حكم النص وخرج ما كان معدولا به عن القياس فان التعليل فيه يغيره الى كونه قياسا وخرج ما لم يكن الحكم الثابت فيه بعينه فان ذلك تغيير وخرج ما لم يكن الفرع نظيره لان تعليله تغيير لمناط الحكم كما في الناسي مع الخاطي فان مناط الحكم في الناسي عدم قصد الافساد مضافا الى صاحب الحق وبالتعليل يتغير ذلك وخرج ما كان فيه نص لان التعليل ان كان موافقا للنص فلا تعدية لان وجود الحكم في الفرع بالنص لا باعتبار وجود العلة وان كان مخالفا ففيه تغيير حكم النص في الفرع وخرج ما لا يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان ذلك تغيير كذا في التقرير نقله ابن نجيم

شرط فما تخصيصنا القليلا ، في ما اتى النهي به منقولا
من بيعنا الطعام بالطعام ، الا بالاستثناء في الكلام
اذ قوله الا سواء فيه ، كالحديث ههنا يحويه
دل على عموم ذلك الصدر ، لكل حال كان فيه يجري
وما التساوي في سوى الكثير ، فالنص قد دل على التغيير
مصاحب التعليل للتعليل ، وفي الزكوة انبت التدبيل

قوله شرط خبر المبتدأ كما بينا وقوله وما تخصيصنا الخ جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انكم غيرتم حكم النص الذي ورد النهي به وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي لا يدخل تحت الكيل بالتعليل وتقرير الجواب انه عليه الصلوة والسلام استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء

فعلم انه مستثنى من احوال البيع نحو ما جاءني زيد الا راكبا وهي التفاضل والتساوي والمجازفة فدل على عموم صدر الكلام لجميع الاحوال ولا يثبت التساوي الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل بالاجماع فكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين اي حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقملة والبرغوث لا يدخل تحت النهي فكان التعيين حاصلا بدلالة النص مصاحبا موافقا لتعليلنا لا دل على انا غيرنا حكم النص غاية ما فيه انه وافق النص وقوله وفي الزكوة الخ اثبت بالبناء للمجهول جواب سؤال تقريره انتم غيرتم النص وهو قوله عليه الصلوة والسلام في خمس من الابل السائمة شاة وكذا غيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وذلك بسبب تعليلكم بالحاجة اي قولكم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيمي فاجاب بان ذلك التبديل ثبت

لان تعليلنا صح

بالنص لا التعليل فالله وعد   ارزاق اهل الفقر وهي لا تعد

واوجب المال الذي يسمى   لنفسه على الغني حتما

لكن بانجاز الوعود قد امر   من الذي سمى قسمه فقد ظهر

الاذن منها بالاستبدال   لكثرة الحاجات والاحوال

وما لكلها المسمى يتسع   من اجل ذا الابدال فيها قد شرع

يعني ان ذلك التبديل ثبت بالنص وهو قوله سبحانه وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل بدفع الحاجة لانه تعالى وعد ارزاق الفقرا وهي غير متناهية ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه ثم امر الاغنياء بانجاز المواعيد من ذلك المسمى نحو قوله سبحانه وآتوا الزكوة ومن الامر بانجاز المواعيد ظهر الاذن منه سبحانه بالاستبدال لكثرة حاجات الفقراء وتنوعها والمسمى لا يحتملها على تنوعها فثبت الاستبدال لتقضى حوائجهم كلها وهذا كالسلطان يعد بمواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده فيكون اذنا بالاستبدال اذ المال المعين لا يسعها على تنوعها والحاصل ان ههنا حكمين جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقرا فالاول ثابت بدلالة النص والثاني مستفاد من العبارة وهو معلل بالحاجة فاذا صلحت عينها فقيمتها اولى كذا في التوضيح والتلويح

وركنه الذي علامة جعل   منها لحكم النص مما يشتمل

عليه والفرع غدا يحكيه   في الحكم اذ معناه ايضا فيه

ركن الشيء لغة جانبه الاقوى واصطلاحا ما لا تحصل حقيقة الشيء بدونه كالركوع والسجود للصلوة فركن القياس وصف جعل علامة على حكم النص اي المنصوص من الاوصاف التي يشتمل المنصوص عليها وصار الفرع بسبب وجود معنى ذلك الوصف فيه ايضا نظيرا للمنصوص في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة وانما سمي علامة لانه علة للحكم والعلل امارات على الاحكام لا موجبات اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما ذكره في التحقيق وهذا على وتيرة ما ذكره فخر الاسلام فانه قال ركن القياس ما جعل علما اي علامة على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وهو كما في التلويح يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم فشرائط لا اركان وثانيهما ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه انتهى والمراد بكون الوصف علامة على حكم النص اي المنصوص انه علامة على وجود حكم المنصوص في الفرع على ما عليه مشايخ العراقيون والشيخان ومتابعوهم من ان الحكم في المنصوص مضاف الى النص وفي الفرع الى العلة كما صرح به صاحب المنار

صدر

سمرقند

في شرحه وذهب مشايخ وجمهور الاصوليين الى انه مضاف الى العلة في الاصل والفرع ورجحه القاآني بان المراد من العلة الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان يكون مقصودا الشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة واليه اشار صاحب الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل متى وجد مثله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه ومن قوله مما يشتمل تبعيضية وفيه اشارة الى ان للنص اوصافا متعددة وليس كل منها يصلح للتعدية الى فرع وان المراد وصف يصلح للتعدية مما يشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص فلا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضاء

وجاز ان يكون وصفا يلزم   وعارضا واسما كذاك يقسم

يعني يجوز ان يكون ما جعل علامة لحكم المنصوص وصفا لازما للمنصوص كالثمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكوة في الحلي فانها صفة لازمة للذهب والفضة فقلنا بوجوب الزكوة في المصوغ سواء صنع صياغة تحل او تحرم وكما يجب في غير المصوغ لوجوب الثمنية في اصل الخلقة وهي لا تبطل بالصيرورة حليا ويجوز ان يكون عارضا كقوله عليه الصلاة والسلام لفاطمة توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر والانفجار صفة عارضة لان الدم موجود في العروق بلا انفجار ويجوز ان يكون اسما كالدم فانه علم غير مشتق من معنى وفسره في التوضيح باسم الجنس والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات كذا في التلويح وقوله كذاك يقسم اي كما يقسم الى ما ذكرنا يقسم الى الجلي والخفي وغيرهما قال

فتارة يكون ذا جليا   كما يكون تارة خفيا

يعني ان الوصف ايضا يكون جليا مثل قوله عليه الصلوة والسلام الهرة ليست بنجسة وانما هي من الطوافين عليكم فالطواف وصف جلي جعل علة لسقوط نجاسة الهرة وكذلك سواكن البيوت ويكون خفيا مثل الكيل والجنس في الربوا عندنا والطعم عند الشافعي فانه يحتاج الى النظر والاجتهاد

كذاك حكما تارة وفردا   وتارة مما يعد عدا

اي وتارة يكون العلة ايضا حكما شرعيا وهو قول الجمهور ومنعه البعض لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا له او متأخر فيلزم تخلف المعلول او تقدمه او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع التقدم والتخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس ويكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا تحكم كذا في التلويح ومثاله قوله عليه الصلوة والسلام ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث قاس الحج عن الاب على قضاء دين العباد والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لانه لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بموت المولى فلا يباع كام الولد وتارة يكون العلة فردا كعلة تحريم النساء بالجنس او القدر وتارة تتعدد كالقدر والجنس لربا الفضل والمراد انه لا بد لثبوت الحكم فيه من اجتماع العلتين او الازيد فلا يعمل الواحدة بالانفراد

وجاز في النص وما سواه   ان كان ثابتا بما اقتضاه

يعني يجوز ان يكون العلة مذكورة في النص كالطواف في حديث الهرة ويجوز ان يكون في غير النص اذا كان ذلك الغير ثابتا بما اقتضاه النص كالرخصة في السلم معلولة باعدام العاقد وافلاسه والاعدام ليس مذكورا في نص السلم غير انه معنى في العاقد وهو من ضرورات العقد لانه يقتضي عاقدا والاعدام صفته وهذا التمثيل على مذهب الشافعي رح حيث يعديه من المؤجل الى الحال ومن امثلته فساد بيع الآبق معللا بالعجز عن التسليم وبجهالة المبيع ولا ذكرهما في النص

وان كون الوصف للتعليل   للحكم محتاج الى دليل

قد تبين انه لا يجوز التعليل بجميع اوصاف النص ولا باي وصف شاء المعلل بل لا بد من دليل على العلية فقد تعرف العلة
بالنص اما صريحا نحو قوله تعالى لدلوك الشمس وايماء كان يترتب الحكم على الوصف بالفاء نحو قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا وكذا في لفظ الراوي نحو سهى فسجد او يترتب على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امراتي في نهار رمضان
فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علته لم يفد نحو انها من الطوافين والطوافات وحيث لم يوجد نص فلا بد من
دليل على كون الوصف علة كما ذكر فخر الاسلام انه لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة
الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات
الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير وهو بان يكون
لجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا كما نقله عنه صاحب الكشف ثم قال فالتعليل
لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه موثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب
الشافعي رحمهم الله تعالى ومعناه ان يكون موقعا في القلب خيال الصحة والقبول ثم يعرض بعد ذلك على الاصول احتياطا
عندهم والحاصل انه لا بد في جواز التعليل من صلاح العلة ولا بد في وجوب العمل بها من التاثير كما قال

وذو صلاح الوصف والعداله … ان يظهر التاثير لا محاله
منه بجنس حكمه المعلل … به فان يظهر هناك يقبل

بلغ مقابله

اي ان دليل كون الوصف علة للحكم صلاحه وعدالته اما الصلاحية فكما سيأتي بيانه واما العدالة فبان يظهر اثره في
جنس الحكم المعلل به وحاصله ان يكون له اثر في جنس ذلك الحكم في موضع آخر اما نصا او اجماعا كما قدمناه عن فخر
الاسلام ثم ظهور الاثر كما في شروح المغني منحصر في اربعة اقسام باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه الاول
ان يظهر تاثير عين الوصف في عين ذلك الحكم فلا يبقى بين الاصل والفرع مباينة الا تعدد المحل فانه اذا ثبت ان علة
الربا في التمر الكيل فالجص ملحق به بلا شبهة وكذا ان ثبت ان علته الطعم فالزبيب ملحق به قطعا كظهور اثر الوقاع في الاعرابي
بايجاب الكفارة والتركي والهندي .. مثله وهو قريب من دلالة النص بل عينها الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس ذلك
الحكم كما اذا قلنا في الفارة حرج والحية سقط حرج النجاسة بعلة الطوف وهو وصف ظهر اثره في سقوط الاستيذان
فيما ملكت ايمانكم لان حرج الاستيذان من جنس حرج النجاسة لا عينه وكانهم ارادوا بالجنس المجانس فالمجانسان هما المتحدان
من حيث الجنس لان حرج الاستيذان ليس بمقول على حرج النجاسة ونحوه بل هما تحت جنس الحرج ثم لو قسنا الفارة والحية

والحية ع

في سقوط النجاسة بالهرة بعلة الطواف كان من الاول لانه يكون ظهر اثر عين الوصف وهو الطوف في عين الحكم المدعى تعدية
وهو سقوط النجاسة بالنص الثالث ان يظهر اثر جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكررة بعذر الاغماء
فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عين ذلك الحكم باعتبار لزوم الحرج والرابع ان يظهر اثر جنسه في
جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحايض بالمشقة فانه يظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر فانها غير مشقة الحيض
في جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحايض فان هذا اسقاط الاصل وذاك اسقاط
البعض ولكن تجانسا اذ الكل تخفيف في الصلاة فان قيل كيف يكون الحكم الثابت في محل كالبكر الصغيرة مثلا عين
الحكم الثابت في آخر كالثيب الصغيرة والعرض الواحد لا يحل بمحلين ولا يجوز عليه الانتقال قلنا المراد من العين هنا المثل كذا نقل عن النقه

والوصف ان يكن على وفق العلل … ملائما فذ صلاحه حصل
وهي التي عن الرسول والسلف … يكون نقلها وليس يختلف

شروع في بيان صلاح الوصف يعني ان صلاحه هو كونه ملائما على وفق العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعن السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها والملائمة بالهمز من قولهم هذا الطعام لا يلائمني

ايلا

اي لا يوافقني والمراد بها الموافقة والمناسبة للحكم كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها قال في التوضيح الملائمة ان تكون العلة على وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة شرعية فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى

ففي ولاية النكاح يعتبر ... تعليلنا لها بعلة الصغر
لما من العجز بذلك اتصل ... كالطوف كان ذا على وفق العلل
ذا منشاء العجز بهذي الصورة ... وان ذاك منشاء الضرورة

تمثيل لكون الوصف صالحا معدلا بتعليل ائمتنا ولاية انكاح الصغيرة بعلة الصغر دون البكارة كما يقول الشافعي رحمه الله تعالى وذلك لان الصغر لما اتصل به من العجز موافق لتعليل الرسول عليه الصلوة والسلام طهارة سور الهرة بالطوف لما اتصل به من الضرورة وبيانه على ما في التوضيح ان العلة في احدي الصورتين العجز وفي الاخرى الطوف والعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدي الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم تندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما ان الصغر منشاء العجز كذلك الطوف منشاء الضرورة لتعذر الاحتراز فكانت علة الصغر على وفق علة الطوف وهذا هو المراد بصلاح العلل وكانت معدلة ايضا لانه ظهر اثر الصغر في الولاية على مال الطفل بالاجماع ولم يكن للبكارة في ذلك اثر ثم لا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى في ان ولاية انكاح الصغير معللة بعلة الصغر بل الخلاف في الصغيرة فانهما العلة في ولاية انكاحها عندنا الصغر بكرا كانت او ثيبا وعنده العلة البكارة فيملك الاب اجبار البكر الصغيرة اتفاقا ولا يملكه في الثيب البالغة اتفاقا ويملكه عندنا في الثيب الصغيرة ولا يملكه في البكر البالغة وعنده على العكس اثر صح

لا الاطراد بالوجود والعدم ... او الوجود مثل ما بعض جزم

عطف على قوله صلاح الوصف والعدالة يعني ان دليل كون الوصف علة هو صلاحه وعدالته لا الاطراد وهو كما قال العلامة النسفي وجود الحكم عند وجود الوصف عند بعض القائلين بالاطراد ووجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه عند بعضهم واحتجوا بان علل الشرع امارات على الاحكام غير موجبة بنفسها بخلاف العلل العقلية فلا حاجة الى معنى يعقل بل شرط صحة الامارة الاطراد قلنا نعم في حقه تعالى اما في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط وبعضهم اشترط ان يكون النص قائما في حالتي وجود الوصف وعدمه حال كون النص لا حكم له كنص القيام الى الصلاة فان وجوب الوضوء دائر مع الحدث وجودا وعدما والنص في الحالين موجود ولا حكم له لانه يوجب وجود الوضوء كلما وجد القيام الى الصلوة وعدم وجوبه اذا لم يوجد القيام اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فلان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجوده فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب ومثله قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء مع الغضب عند فراغ القلب ولا يحل مع عدم

الغضب عند شغل القلب فدار الحكم مع الوصف اعني شغل القلب وجوداً وعدماً مع قيام النص حال كونه لاحكم له والجواب
ان قيام النص في الحالين ولاحكم له نادر فكيف يجعل اصلا في باب القياس على انا لا نسلم قيام النص بدون الحكم
في آية الوضوء لان القيام فيها مقيد بحالة الحدث لان اشتراط الحدث في وجوب البدل اعني التيمم بقوله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل اعني الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه بل
بحاله باذ يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم
ان وجوب التوضي بالماء مرتب على الحدث ولان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل
قيام او في كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فتحتم الاضمار مثل اذا قمتم من مضاجعكم او واذا اردتم القيام اليها
محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فان قيل للبدل حكم الاصل فكان
قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في التيمم اجيب بان الماء مطهر بنفسه
فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث
فصرح معه بالحدث وبان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى انه يندب عند كل صلاة وان لم يكن
محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة
بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث وعلى الندب عند عدمه عملا بظاهر الاطلاق وترك هذا الايماء في الغسل
لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين وصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم
من الرموز لا على ان تناول الامر للحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان كذا في التلويح
ولا نسلم حل القضاء عند الغضب وان قل لانه لا يخلوا عن شغل القلب كما نقل عن الكشف ثم لما ذكر ان الاطراد لا يصلح
دليلا على العلية اشار الى تعليله بقوله

ذا اتفاقا ربما يكون   ذا الوجود فهو ذو تبيين

يعني ان الوجود عند الوجود ربما يكون على سبيل الاتفاق الكلي فلا يظهر ثبوت العلية وكذا العدم عند
العدم كما في الشرط كالحول يدور معه وجوب الزكاة وجوداً وعدماً

وانه يجانس التعليلا   بالنفي فهو لم يكن دليلا

يعني ان الاطراد يجانس التعليل بالنفي اي العدم فان التعليل بالعدم باطل لان شرط العلة ان لا تكون
عدما عندنا واما عند الشافعية فيجوز تعليل العدمي بالعدم عندهم اتفاقا وكذا الوجودي عند اكثرهم

لان الاستقصا فيه للعدم   لا يمنع الوجود مثل ما جزم

اي لان استقصاء العدم في التعليل به لا يمنع وجود الحكم لان الحكم قد يثبت بعلل شتى الا ترى ان العدم
ليس اقلا حالا من الوجود ووجود الوصف لا يمنع وجود وصف اخر فكيف يمنعه العدم فالعدم لا يكون دليلا عندنا كما جزم

به الامام الشافعي قايلا   ان النكاح لا يكون مالا
اذ تشهد النساء والرجال   به معا فما النكاح مال

يعني كما قال الشافعي رحمه الله تعالى ان النكاح لا ينعقد بشهادة رجل وامراتين معللا بان النكاح ليس بمال حتى يصح فيه
ذلك فكان كالحدود وهذا ليس بصحيح لان شهادتهن مع الرجال لم يثبت اختصاصها بالمال ليصح الاستدلال بعدم المال
على عدم القبول ولا يمنع كونه غير مال قيام وصف آخر له اثر في صحة اثباته بذلك وذلك الوصف هو ان النكاح
من جنس ما لا يسقط بالشبهات لثبوته مع الاكراه والهزل وبالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي الى القاضي
فصار النكاح فوق الاموال بدرجة من حيث ثبوته مع ما ذكرنا من الهزل والاكراه دون المال

لكنه

لكنه اذا تعين السبب … كمثل مولود الذي له اغتصب
اذ لا ضمان في الذي محمد … يقوله اذ غصبه لا يوجد
فلانعدام علة بذا حكم … محمد ولم يعلل بالعدم

جواب سؤال حاصله ان محمدا رحمه الله تعالى قال ان ولد المغصوب لا يضمن لانه لم يغصب وهو تعليل بالعدم وحاصل الجواب ان هذا ليس من قبيل التعليل بالعدم بل الحكم وهو الضمان في هذا المثال انما انعدم لانعدام علته المتحدة فانما حكم محمد بعدم الضمان لانعدام علته وليس هذا تعليلاً بالعدم قال في التلويح اذ اثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هي الغصب لا غير انتهى وعليه فما وقع في عبارة المنار من استثناء حالة تعين السبب من بطلان التعليل بالنفي لا يخلو عن تسامح

كذاك الاستصحاب اذ ما اثبتا … حكما فليس للبقاء مثبتا

اي مثل ما ذكر من الاطراد والتعليل بالنفي في الفساد الاستصحاب يعني استصحاب الحال وهو كما في التلويح الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وانما لم يصح الاستدلال به على اثبات الحكم لان الدليل المثبت للحكم لا يكون مثبتا للبقاء لان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا للحدوث شيء دون … استمرار

وذاك فيما بالدليل حققا … والشك في زواله تحققا
فههنا استصحاب حكم الحال … على ثبوت ذلك المنوال
للدفع حجة وليس موجبا … كما راه الشافعي مذهبا

اي ان الاستصحاب يثبت في كل حكم تحقق بدليله الشرعي نفيا كان الحكم او اثباتا ثم وقع الشك في زوال ذلك الحكم لعدم وجدان المزيل ففي هذا يكون استصحاب حكم الحال على الثبوت فاستمرار بقائه يكون حجة دافعة عندنا يجب العمل بها في حق نفسه ولا يصلح الاحتجاج بها على غيره وليس حجة موجبة اي ملزمة للخصم كما يقول الشافعي رحمه الله وبعض ائمتنا ايضا مستدلين بانه لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل وللاجماع على اعتباره في كثير من الفروع كبقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد والجواب انا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها بدليل اخر وهو في شريعة عيسى تواطؤ عمل الجميع بها الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام واما في شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام فالاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته ولا نسلم ان الفروع المذكورة مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك توجب احكاما ممتدة الى ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء … زمان صح
هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لا بقاء ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا لالزام الغير كذا في التلويح … على ما كان صح

فالشقص اذ بيعه من دار … ويطلب الشريك في العقار
الشفعة فالمشتري ان يجحد … ملك الشريك وهو منه باليد
فالقول قوله وليس يوجب … الا ببرهان اذن فيطلب

يعني اذا بيع شقص من دار فطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما هو بيده بان قال هو معك باجارة او اعارة ونحو ذلك فان القول للمشتري مع يمينه ولا توجب الشفعة الا ببينة على ان ما في يده ملكه وذلك لانه يتمسك بالاصل

فان الدليل اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر لا يصلح حجة للالزام كذا في المنار والتوضيح وغيرهما واورد عليه انه لا اتصال لهذه المسالة بما نحن فيه اذ الكلام في الاستصحاب لا في الظاهر اي ظاهر كان واجيب بما في شرح الهداية من ان الاستصحاب هو الحكم بثبوت امر في وقت بناء على ثبوته في وقت آخر وانه على نوعين احدهما ان يقال كان ثابتا في الماضي فيكون ثابتا في الحال كحياة المفقود والثاني ان يقال هو ثابت في الحال فيحكم بثبوته في الماضي كجريان ماء الطاحون وما نحن فيه من النوع الثاني كذا قيل ثم يتفرع على ما ذكر من نوعي الاستصحاب ما اذا مات نصراني فجاءت امراته مسلمة وقالت اسلمت بعد موته وقال الورثة بل قبله فالقول لهم لان سبب الحرمان ثابت في الحال فيثبت فيما مضى تحكيما للحال كما في جريان ماء الطاحون وقال زفر القول لها لان الاسلام حادث يضاف الى اقرب اوقاته فهو يعتبره للاستحقاق ونحن نقول هذا ظاهر يعتبر للدفع ولو مات مسلم وله امراة نصرانية فجاءت مسلمة بعد موته وقالت اسلمت قبل موته وقال الورثة بل بعده فالقول لهم ايضا ولا يحكم الحال لان الظاهر لا يصلح حجة للاستحقاق وهي محتاجة اليه والورثة دافعون ويشهد لهم ظاهر الحدوث ففي كل مسئلة منهما اجتمع نوعا الاستصحاب اما الاولى فلان نصرانية امراة النصراني كانت ثابتة فيما مضى ثم جاءت وادعت اسلاما حادثا فبالنظر الى ما كانت فيما مضى والاصل فيه ان يبقى من النوع الاول وبالنظر الى ما هو موجود في الحال والاصل فيه ان يكون موجودا فيما مضى من النوع الثاني فلو اعتبرنا الاول حتى كان القول لها كان استصحاب الحال مثبتا وهو باطل فاعتبرنا الثاني ليكون دافعا فكان القول لهم واما الثانية فلان نصرانيتها كانت ثابتة والاسلام حادث فبالنظر الى النصرانية يقتضي بقاءها الى ما بعد الموت وبالنظر الى الاسلام يقتضي ان يكون ثابتا قبل موته فلو اعتبرناه يلزم ان يكون الحال مثبتا وهو باطل فاعتبرنا الاول ليكون دافعا والورثة هم الدافعون ويشهد لهم دليل آخر وهو ان الاسلام حادث فيضاف الى اقرب الاوقات ولا ريب ان ظاهر الحدوث معتبر في الدفع لا في الاثبات هذا ونوقض بانكم قضيتم بالاجر على المستاجر اذا كان ماء الطاحون جاريا عند الاختلاف فكان استدلالا بالاستصحاب مثبتا للاجر واجيب بانه استدلال به لدفع ما يدعي المستاجر على الآجر من ثبوت العيب الموجب لسقوط الاجر واما ثبوت الاجر فبالعقد الثابت السابق الموجب له فيكون دافعا لا موجبا كذا في العناية

والشافعي قال لا بل يحكم ... بها بلا الشهود فهو ملتزم

يعني الشافعي قال يستحق الشفعة ويحكم بها من غير ان يقيم بينة انه ملكه وان يده يد ملك لان التمسك بالاصل حجة ملزمة وعنده وانما وضعوا المسئلة في الشقص وهو الجزء والنصيب لان شفعة الجوار ليست بثابتة عند الشافعي رحمه الله تعالى

ومثله تعارض الاشباه ... فغير صالح بلا اشتباه

اي مثل ما ذكر في عدم الصلاحية للاستدلال تعارض الاشباه وهو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض اصلين يمكن الحاقه بكل واحد منهما

مثل المرافق الذي ابى زفر ... دخولها في الغسل حينما ذكر
ان من الغايات ما لا يدخل ... وداخلا فالشك حتما يحصل
لذاك لم تدخل وانه عمل ... بلا دليل ههنا كما نقل

اي مثل ما قال زفر في المرافق انها لا تدخل في وجوب الغسل لان من الغايات ما يدخل كقوله تعالى الى المسجد الاقصى ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فلا تدخل بالشك قلنا هذا الاحتجاج عمل بلا دليل لان الشك المدعى غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دليل فان كان تعارض الاشباه فهو ايضا حادث لا بد له من دليل فان كان دخول البعض وعدم دخول البعض فح يقال ان علمت ان محل النزاع من اي قسم منهما فلا شك اذن فلانه لا يكون مع العلم وان لم تعلم فهذا اقرار بالجهل وانه لا دليل معه فكان احتجاجا بلا دليل ولان اكثر ما في الباب ان هنا تعارض

الاشباه

الاشباه وهو يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احد الجانبين ما لم يقم دليل الترجيح اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا كذا نقل عن الميزان والتقويم واورد عليه ان للخصم ان يقول قام دليل ترجيح عدم الدخول وهو ان الاصل عدم الدخول

كالاحتجاج حيث يستدل ايضا بوصف ليس يستقل
الا بوصف ذلك الوصف يقع به فالاستدلال حقا ممتنع

اعني ما ذكر في فساد الاحتجاج مثل الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل الا بانضمام وصف آخر يقع الفرق به بين المقيس والمقيس عليه فيمتنع الاستدلال

كالبعض اذ يقول في مس الذكر بان هذا مس فرج يعتبر
وانه من غير ما شك حدث كمسه في حين ما البول حدث

اي كما قال بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه مس فرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد قال فخر الاسلام هذا ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل يعني ليس بقياس له مقيس ومقيس عليه لان نفس المس اذا جعل مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل المس مع وصف آخر لزم ان لا يكون الفرع نظير الاصل

كذا احتجاجهم بوصف مختلف اي الذي يكون فيه يختلف

اي كذلك من الاحتجاجات الفاسدة احتجاج المحتجين بوصف اختلف في كونه علة للحكم

كالقول في الكتابة المعجلة بانها من العقود المبطله
لا تمنع التكفير فهي تفسد ككتابة بخمر تعقد

اي كقول بعض اصحاب الشافعي في الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير فيفسد كالكتابة بالخمر فان الاختلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى ظاهر في الكتابة الصحيحة فانها لا تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة عندنا حالة او موجلة ويمنع عنده فلم يصر عدم المنع عن الكفارة دليلا على الفساد الا اذا اقام الدليل على ان الكتابة الصحيحة تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق عن الكفارة على فساد الكتابة فالاستدلال به قبل اقامة الدليل على الخصم فاسد

كذا بما لا شك انه فسد كالقول في الثلاث ناقص العدد
عن سبعة فكان كالاقل من اية فما به نصلي

يعني انه كالاحتجاج بما تقدم في الفساد الاحتجاج بما لا يخفى فساده على الفطن كقول بعض الشافعية في منع جواز الصلوة بثلاث آيات ان الثلاث ناقص العدد عن سبعة والمراد الفاتحة فلا تتادى به الصلاة كما دون الاية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في عدم جواز الصلوة

كذا بلا دليل والمعلل له فاثبات لما سينقل

قال بعضهم المسئول عن حكم الحادثة اذا اجاب فبالنظر الى طلب الدليل منه ثلاثة اقسام من لا يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من قال لا علم ما يحكم الله تعالى في الحادثة لجهله بالحكم وبدليله ومن يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من ادعى ان حكم الله الجواز مثلا وعدمه لانتصابه مدعيا ومن هو مختلف فيه كالذي ادعى نفي حكم الله في الحادثة ويدعي ذلك مذهبا ويدعي غيره اليه فانهم اختلفوا فيه قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا في حق غيره عند المطالبة والمناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وقال البعض يجب على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات وعندنا وهو مذهب الجمهور لا دليل ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لان لا دليل نفي للدليل فكيف يكون دليلا قال فخر الاسلام ولا يلزم ما ذكر محمد في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء يعني ان القياس ينفيه ولم يرد اثر يترك به القياس ايضا فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم توجد ولان الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل لم يقم

الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما ... الاية لانه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف بالعجز فاما البشر فان صفة العجز تلزمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى انه يعرف كل شيء ينسب الي السفه والعته ولم يناظر ومن شرع في العمل بلا دليل اضطر الي التقليد الذي هو باطل ولا يظن ان اتباع صاحب الوحي والاخذ بالاجماع ورجوع العامي الى قول المفتي والقاضي الي قول العدول من هذا القبيل وان التمييز بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام المعجزة على صدقه فوجب تصديقه وكذا قبول الاجماع بالنص ووجوب قبول قول المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن تقليدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة ههنا كذا نقل عن التقرير وقوله والمعلل الخ شروع في بيان حكم القياس وقد تقدم ان القياس تقدير الفرع بالاصل في علة الاصل وحكمه وتقدم عن فخر الاسلام ان حكم القياس وثمرته تعدية حكم الاصل الي الفرع بجامع العلة والمقصود ههنا بيان ان جميع ما يقع التعليل لاجله ويتكلم فيه القايسون اربعة اقسام الاول اثبات سبب الحكم او وصفه الثاني اثبات شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع تعدية حكم النص الي ما لا نص فيه كما بين ذلك بقوله

من موجب وصفه والشرط | او وصفه كذاك في ذا الضبط
الحكم والوصف فبالسوية | الكل باطل كما الجنسية
حرمة النساء في الاحكام | والسوم في الزكوة للانعام

قوله كما الجنسية مثال لاثبات الموجب بالكسر وهو قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النساء بالمد قال فخر الاسلام هذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالراي اذ لا نجد اصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض يشير بالنص الي قوله عليه الصلوة والسلام والفضل ربا وبالاجماع الي ما قالوا في مثل ما اذا باع عبدا بجارية بشرط ان يسلم المشتري اليه ثوبا فانه لا يجوز اجماعا اذ الثوب لا يقابله شيء من العوض ثم قال وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربا حكما تستوي شبهته بحقيقته لما روي انه عليه الصلوة والسلام نهى عن الربا والريبة والاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في راي المتبايعين ووجدنا في النسية شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسية وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه يثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة في القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فانتساب شبهة الربا احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة النسية بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل انتهى وقوله والسوم الخ مثال لاثبات صفة الموجب فقد اشترط العامة صفة السوم لوجوب الزكوة اشتراط صفة النمو في اموال التجارة خلافا لمالك ولا يصلح التكلم في ذلك بالراي لا نفيا ولا اثباتا بل بالنص فاستدل مالك بالاطلاقات واستدلت العامة بنص التقييد بالسوم وبقوله عليه الصلوة والسلام ليس في الحوامل صدقة والعمومات خص منها ما دون النصاب

كذا الشهود في النكاح تشترط | والعدل مع ذكورة في ذا النمط

قوله كذا الشهود في النكاح مثال للشرط فهو شرط عند العامة لحديث لا نكاح الا بشهود خلافا لمالك فانه عنده شرط للاعلان وقوله والعدل مع ذكورة الخ يعني في النكاح مثال لاثبات صفة الشرط فاشترطهما الشافعي لحديث لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولفظ التثنية يشير الي نفي شهادة النساء فان عدد الاثنين لا يكفي الا من الرجال ولم نشترطهما عملا بالاطلاقات

كذا البتيراء ووصف الوتر | والراي في الجميع ليس يجري

بلغ مقابلة

البتيرا

البتيرا ﴿ تأنيث الابتر وهو في الاصل المقطوع الذنب جعل عبارة عن الناقص والمراد هنا الركعة الواحدة وهذا مثال لاثبات الحكم فالركعة الواحدة غير مشروعة عندنا للنهي عن البتيرآ ولما اشتهر من انه عليه الصلوة والسلام كان يوتر بثلاث ولا يسلم الا في الاخيرة وخالف الشافعي فاثبتها لقوله فاذا خشيت فاوتر بواحدة وقوله ووصف الوتر مثال لصفة الحكم فان اباحنيفة قال ان الوتر واجب عملاً بالامر به ولحديث ان الله زادكم صلاة وبحديث الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا وقالا هما والشافعي سنة لحديث ثلث كتبت علي ولم تكتب عليكم منها الوتر

وَرابع الاقسام فيما فصّلا — تعدية للحكم في النص الى
ماليس نص فيه كيما يثبتا — بغالب الرأي به ما اثبتا

يعني القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي يعلل لها تعدية حكم النص الى محل لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراي الحكم الثابت في المنصوص

وانها حكم لدينا يلزم — والشافعي بالجواز يحكم ۰۰

يعني ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا فلا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل لا نص فيه فيكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين عندنا وعند الشافعي يجوز لزيادة القبول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس عنده قال في التوضيح والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليتها بالاتفاق

من اجل ذاك مع قصور العلة۰ يجوّز التعليل كالادلة۰

قوله يجوّز بالتشديد والضمير للشافعي يعني لكون التعدية غير لازمة للتعليل عند الشافعي يجوز التعليل بالعلة القاصرة فكما ان التعليل يفيد التعدية فيكون قياساً كذلك يجوز ان لا يفيد التعدية فيكون مقتصراً على محل النص لانه لما صار موجباً بالاجماع وجب ان يكون كسائر الحجج فان كانت الحجة عليه اوجب الحكم على العموم والا فعلى الخصوص فالتعدية باعتبار عموم الوصف والقصور باعتبار خصوصه ولنا ان دليل الشرع لابد ان يوجب علماً او عملاً والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن والشرع لا يعتبر الظن الا لضرورة العمل وما يقال من ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور مدفوع بان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية كالابوة والبنوة لا دور توقف اذ العلة لا تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة قال العلامة النسفي في شرحه على المنار انا لا نقول ان صحة العلة موقوفة على صحة التعدية بل نقول ان حكم التعليل التعدية فقد قال علماؤنا حكم العلة تعدية حكم النص المعلل الى فرع لا نص فيه ولا اجماع وقال قايلون حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذي تبين علة ولذا قالوا ان العلة متى لم تكن متعدية كانت فاسدة ومتى تعدت الى فرع منصوص عليه كانت باطلة فلو قال قايل ان حكم البيع الملك والنكاح الحل فلا يصح البيع والنكاح اذا لم يفد الملك والحل كما لو وردا على الحر والمحرم كان قوله صحيحاً كما اذا قال حكم التعليل التعدية فلا يصح اذا لم يثبت حكمه ولو قال ان صحة الملك موقوفة على صحة البيع وهي موقوفة على صحة الملك فكان دوراً كان باطلاً كذا هنا انتهى

في الرابع التعليل صح لا نعلل — ولم يصح في الثلاثة الأُوَل

اي انما يصح التعليل في القسم الرابع لان القياس هو الاعتبار مشروع وليس بمثبت ابتداء ولا يصح في الاقسام الثلاثة الاولى التعليل لاثبات السبب او صفته اثبات للشرع بالراي اما في السبب فظاهر واما في صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدونها كان اثباتها بمنزلة اثباته وكذا التعليل لاثبات شرط لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لانه ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالراي وكذا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب حكم الشرع بالراي فبطل التعليل للاقسام الثلاثة ثبوتاً وكذا

نفيا لانه اذا قيل ان ذلك لم يشرع اصلا لا يكون ذلك النفي حكما شرعيًا ليثبت بدليل شرعي وهو القياس وكذا اذا ادعي الارتفاع بعد الثبوت بدليل شرعي لانه دعوى النسخ وهو لا يكون بالقياس ثم المفهوم من كلام فخر الاسلام ان انما لا يجوز التعليل في شيء من ذلك اذا لم يوجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل واما اذا وجد فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما قال في التلويح والحاصل ان التعليل لاثبات العلة والشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببًا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسًا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببًا لوجوب الحد قياسًا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسًا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه اذا اراد ان معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف واذا اراد الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم انتهى ان صح

باب الاستحسان

الاستحسان لغة عد الشيء حسنًا وفي الاصطلاح يطلق تارة على القياس الخفي فيكون قسيما للقياس الجلي وقسما من القياس وذلك لان القياس الجلي ما يتبادر الى اذهان القايسين بالنسبة الى ما هو اخفى منه فالاول القياس الجلي والثاني القياس الخفي وهو الاستحسان لكن غلب في عرفهم اسم القياس على القياس الجلي ولذا يقولون هذا الشيء ثبت استحسانا لا قياسًا ويطلق الاستحسان تارة على ما هو اعم وهو كل دليل في مقابلة قياس ظاهر واليه الاشارة بقوله

وان الاستحسان كان بالاثر وكان بالاجماع حسبما اشتهر
كذا ضرورة وبالخفي من القياس ليس بالجلي

قال في التلويح قد استقرت الآراء على انه يعني الاستحسان اسم لدليل متفق عليه نصًا كان او اجماعًا او قياسًا خفيًا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شايع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع انتهى واورد عليه انه لو قال انه اسم لدليل متفق عليه نصًا كان او اجماعًا او قياسًا خفيًا او ضرورة كان اولى لان الاستحسان اربعة اقسام ثم اشار الى امثلة ذلك بقوله

وذا كالاستصناع او مثل السلم كذاك تطهير الاواني يعلم

الاستصناع استفعال من الصناعة وهي حرفة الصانع يقال استصنعته خاتما فيتعدى الى مفعولين وهو ان يأمر انسانا ليخرز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا فانه يجوز وهذا مثال لما استحسن بالاجماع فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكن ترك القياس الجلي فيه للاجماع بتعامل الناس واورد عليه ان الاجماع وقع معارضًا للنص وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا تبع ما ليس عندك ومثله يكون مترو كا واجيب بان النص مخصوص في حق هذا الحكم بالاجماع وقد خص قبل ذلك بالسلم والقران شرط التخصيص الاول

لما

لا ما بعده ولا يقدح ذلك في التخصيص بالاجماع وقوله او مثل السلم مثال لما استحسن بالنص فان القياس يابى جواز السلم لعدم المعقود عليه عند العقد فتركنا القياس بالنص وهو قوله عليه الصلوة والسلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث وقوله كذاك تطهير لاواني مثال لما استحسن بالضرورة فان القياس يابى تطهير الاواني وكذا الحياض والابار فانه لا يمكن صب الماء على الحوض او البير ليتطهر وكذا الماء الداخل في الحوض والذي ينبع من البير يتنجس بملاقاة النجس والدلو ايضا بالملاقات وكذا الاواني اذا لم يكن في اسفلها ثقب يخرج الماء منه اذا اجري من اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة وللضرورة تاثير في سقوط الخطاب

ومثله سؤر سباع الطير اذ كان طاهرا بغير ضير

مثال لما استحسن بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي ان يكون سؤرها نجسا قياسا على سباع البهايم وفي الاستحسان سؤرها لا يتنجس طاهر لان السبع ليس بنجس العين لجواز الانتفاع به شرعا وقد ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه لان الحرمة لا للكرامة مع صلاحية الغذاء دليل النجاسة فثبتت النجاسة في لعابه بتولده من اللحم النجس وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب بلعابه فاما سباع الطيور فتشرب بالمنقار على سبيل الاخذ والابتلاع والمنقار عظم وعظم الميتة طاهر فكيف الحي لكن سؤرها مكروه لانها لا تحترز عن الميتة فكانت كالدجاجة المخلاة

والعلة التي تكون بالاثر هي التي كانت لدينا تعتبر

يعني ان العلة انما تعتبر وتصير علة باثرها كما تقدم خلافا لاهل الطرد وغيرهم ولقوة الاثر وضعفه بعدم القياس تارة والاستحسان الذي هو قياس خفي تارة فان كلا منهما على وجهين فاحد وجهي القياس ما ضعف اثره وفسد من كل وجه بالنسبة الى الاستحسان في الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فاندفع فساد ظاهره وقوي وجه القياس واحد وجهي الاستحسان ما قوي اثره بالنسبة الى القياس من كل وجه والثاني ما ظهر اثره بالنسبة الى القياس في الظاهر ولكن فيه فساد خفي بالنسبة الى معنى آخر انضم الى القياس والعبرة لقوة الاثر في كل منهما وصحته دون الظهور

لذاك الاستحسان قد قدمنا على القياس عند نا فخذ فهما
لا اذ يكن تاثيره قويا وكان ذا قياسنا الخفيا

يعني لاجل ان العلة انما تكون علة باثرها قدمنا الاستحسان اذا كان تاثيره قويا على القياس يعني القياس الجلي والاشارة بقوله وكان ذا الى الاستحسان يعني ان الاستحسان قياس خفي وفيه رد على من لم يدر المراد من الاستحسان وظن انه تشريع على وجه التشهي وهذا اشارة الى الاول من قسمي القياس والاستحسان اعني القياس الذي ضعف اثره من كل وجه والاستحسان الذي قوي اثره من كل وجه مثاله سؤر سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهايم كالفهد والذيب لمخالطته اللعاب المتولد من لحم نجس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار والمنقار عظم والعظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء بملاقاته فيكون طاهرا لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة في الآلة الشاربة كما تقدم والحاصل ان الاول من الاول مقدم على الاول من الثاني كما ان الثاني من الثاني مقدم على الثاني من الاول كما اشار الى الثاني بقوله

كذاك الاستحسان قد تاخرا اذ فساده الخفي قد [illegible]
فههنا القياس قطعا يعتبر اذ كان ذا قوي باطن الاثر

يعني كذلك يتاخر الاستحسان اذا كان فساده خفيا وذلك بان تظهر بادنى نظر صحته واذا تامل حق التامل علم انه فاسد فيترجح القياس اذا كان اثره الباطن قويا اذ العبرة بالاثر والعلة علة باثرها والمراد بالرجحان تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح على الصحيح كما في التلويح ثم اشار الى مثاله بقوله

الى الاستحسان والثاني ما ظهر ضعفه وفسد اثره بالنسبة الى ح

كاية السجود اذ تلاها ... في حالة الصلاة اذ صلاها
فانه على القياس يركع ... لكن في الاستحسان هذا يمنع

يعني ان المصلي اذا تلا اية سجدة فان السجدة تتادي بالركوع قياسا ولا تتادى به استحسانا وتوجيه ذلك انه لما كان كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادي بالركوع كما يتادي بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله سبحانه وخر راكعا واناب اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية وهي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا تلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولذا شرط فيها الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلاة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلاة وهذا قياس خفي فسمي استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا انتهى

وان ما نعده مستحسنا ... ان بالقياس ذي الخفا استحسنا فانه يصح فيه التعديه ... ولكن الاقسام عن الماضيه

قد تقدم ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا اثرا كان او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فاذا كان المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته الي صورة اخرى لان التعدية من شان القياس بخلاف الاقسام الثلاثة المتعدية لانها معدول بها عن سنن القياس ثم اشار الي تمثيل ذلك بقوله

لذاك الاختلاف في المسمى ... من قبل قبض للمبيع حتما
لا يوجب اليمين في القياس ... على الذي باع بلا التباس
لكن الاستحسان حقا يوجب ... فيهما اليمين شرعا يطلب
وقد تعدى الحكم في اعتبار ... لوارثيهما وللايجار
وبعد قبض اليمين بالاثر ... فمورد النص عليه يقتصر

اي لما ذكرنا من ان الاستحسان اذا كان بالقياس الخفي يصح تعديته واذا كان بالاقسام الثلاثة الباقية لا يصح كان الحكم فيما اذا اختلف المتبايعان في الثمن قبل قبض المبيع ان اليمين لا تجب على البايع بل على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيا حتى يكون البايع منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات لكن الاستحسان يوجب على البايع اليمين ايضا فكانت اليمين عليهما فيثبت التحالف بالقياس الخفي قبل القبض ويتعدى الي الوارث والى عقد الاجارة وبعد القبض يكون اليمين عليهما بالاثر ويقتصر عليه من غير تعدية وذلك لانه قبل قبض المبيع البايع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين على ما انكر ويتعدى وجوب التحالف الى وارثي البايع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البايع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واما بعد القبض فلا يتعدى وجوب التحالف الي الوارث كما لا يتعدى الي حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر شيا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف

المتعاقدان

المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد المقيد بحال قيام السلعة لانه اذا اريد رد الماخوذ فظاهر وان اريد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في ساير المعترفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو ساير المعترفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة كذا في التلويح ثم لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ناسب ان يذكر ذلك في بحث القياس فقال

والاجتهاد شرطه ان يعلما … معاني الكتاب والمقدما
مما مضى له من الاقسام … وسنة النبي ذي الاكرام
بكل ما لها من الطريق … ومن وجوهها على التحقيق

الاجتهاد لغة تحمل الجهد وهو المشقة واصطلاحا استفراغ الفقيه الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وقد عرف الفقيه من تعريف الفقه فيما تقدم فخرج استفراغ غير الفقيه الجهد في معرفة حكم شرعي قطعيا وظني غير شرعي كما في التلويح وشرط الاجتهاد ان يحوي المجتهد امورا ثلثة الاول الكتاب وهو القران بان يعرفه بمعانيه لغة وشرعا اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي بان يعرف الكتاب هذه المعرفة مع ما تقدم من الاقسام التي ذكرناها من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك ولا خفاء ان هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق به الاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او احاد ومن ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن حال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط والاولى الاكتفاء بتعويل الايمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ايمة الحديث ولا يخفى ان المراد متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث كما قال

ويعرف الوجوه للقياس … كذاك الاجماع بلا التباس

اي ان يعرف وجوه القياس بشرايطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود منها كل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح ويعرف الاجماع ومواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي كذا في التلويح

وان حكم ذلك الاصابه … بغالب الراي مع الاثابه

اي ان حكم الاجتهاد وهو الاثر الثابت به هو الاصابة بغالب الراي اي غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وقوله مع الاثابة اي انه ماجور كما سياتي

وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي صح

فيخطي طورا يكون المجتهد   وتارة يصيب فيما يجتهد
والحق حيثما الخلاف يعرض   في الفقه واحد لمن تقوض
فيما ابن مسعود بتلك الحال   افتى وقال اهل الاعتزال

تفريع على ان حكم الاجتهاد الاصابة بغالب الظن مع احتمال الخطاء وهذا بناء على ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا كما هو الحق عند ان القايلين به اختلفوا فمن قايل ان عليه دليلا قطعيا والمجتهد مامور بطلبه واختلف هؤلاء في ان المخطي هل يستحق العقاب او لا ومذهب العامة على ان عليه دليلا ظنيا ان وجده اصاب وان فقده اخطي والمجتهد غير مكلف باصابته لدقته وغموضه فكان المخطي معذورا بل ماجورا وعلى هذا فالحق في مسايل الفقه الخلافيات واحد لقوله تعالى ففهمناها سليمان وان حكم داوود كان بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداوود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء ولما روي من قوله عليه الصلوة والسلام اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اخطا فله اجر واحد وما روي عن ابن مسعود انه قال في المفوضة وقد مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا اجتهد فيها براي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمني ومن الشيطان والمعتمد في مثله اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطاء في الاجتهاد شايعا ذايعا ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطية وانما يستدل به من دلالة الاجماع وهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت ~~بالاجتهاد~~ به ثابت بالنص وما ثبت بالنص واحد ففيه ان الحكم الاجتهادي لا يختص بالقياس فقد يكون في غيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع كما في التلويح وقال اهل الاعتزال

كل مصيب في الذي به اجتهد   والحق ليس واحدا بل ذا عدد

قوله كل بتنوين العوض اي قالت المعتزلة كل مجتهد مصيب في الذي اجتهد فيه والحق في موضع الخلاف ليس واحدا بل متعددا وهذا بناء على ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد فكان كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطي يخرج عن عهدة الصلاة ولانه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق لان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه وظاهر انه ليس ذلك في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فوجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وجوابه ان فساد صلاة المتحري اذا خالف الامام عالما بحاله تدل على مذهبنا اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة هذا المخالف لاصابتهما جميعا في جهة القبلة على ما قالوا ولا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد واجتهاده حق نظرا الى رعاية شرايطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث كذا في التوضيح والتلويح

وان ذا الخلاف في الشرعي   وليس ذا الخلاف في العقلي

لان المخطي في الاصول والعقايد يعاتب بل يضلل ويكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه ورؤية الصانع تعالى وعدمها وما نقل عن بعضهم في المسايل الكلامية اذا لم توجد تكفير المخالف كمسئلة خلق القران ومسئلة الرؤية وخلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين كذا في التلويح

لكن متى يخطي ففي ابتداء   يكون خطيا وفي انتهاء
فيما يقول البعض والمختار   ما قاله ايمة اخيار

مزاته مصيب ابتداءً ومخطي لا شك انتهاءً

يعني ان المجتهد اذا اخطا كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض لقوله عليه الصلوة والسلام ان اخطات فلك حسنة الطلق الخطأ فينصرف الى الكامل وهذا ضعيف لان الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في الاصول و المختار انه مصيب ابتداء في بذل اجتهاده مخطي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرايط قدر الوسع والطاقة و لذلك وصف الله تعالى اجتهاد داوود بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطا بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق وتمامه في التلويح

لذلك قلنا لا يخص العلة وخالف البعض بهذي الجمله

اي لان المجتهد يخطي ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة ومعنى التخصيص ان يتخلف الحكم عنها في محل من محالها لقيام المانع وهذا على ما ذهب اليه فخر الاسلام ومتابعوه وخالف البعض في ذلك بان جوزوا تخصيصها وذلك بان توصف بالعموم باعتبار تعدد محالها ثم يخرج بعض المحال عن تاثيرها فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر فعلى القول الاول يكون عدم المانع شرطا لعلية الوصف فانتفاء الحكم في صورة النقض يكون مستندا الى عدم العلة لانعدام المشروط بانعدام الشرط وعلى الثاني يكون شرطا لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض يكون مستندا الى وجود المانع مع ان العلة موجودة قال في التلويح وهذا نزاع قليل الجدوى ثم بين وجه عدم القول بتخصيص العلة بقوله

ففيه تصويب لكل مجتهد ٠:٠ وذاك ان يقول في الذي قصد

قوله ففيه تصويب الخ تعليل لعدم جواز تخصيص العلة بانه يودي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بعد تاثيره وسلامته من المناقضة فلو جاز تخصيص العلة لامكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علته ان يقول خصصت علتي لمانع ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطاء فيكون مصيبا ولانه لو جاز تخصيص العلة لزم التناقض في الشرع لان من قال ان المؤثر في استدعاء الحكم هذا الوصف فقد قال ان الشرع جعله امارة و دليلا على الحكم اين وجد حتى يمكنه التعدية فمتى وجد ذلك ولا وصف له تبين انه لم يكن امارة على الحكم شرعا فكانه قال هو دليل وامارة وليس دليلا وامارة واورد على الاول انه انما يلزم تصويب كل مجتهد لو قبل منه مجرد قوله خصصت علتي لمانع اما اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ لا يتم لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا واجيب بمنع انه لا يتم لكل مجتهد ذلك بل كل مجتهد يقدر عليه لان المانع اما اثر او اجماع او ضرورة او علة صالحة وقوله وذلك ان

نقول الخ تمامه قوله

بان علتي لذاك توجب ٠:٠ والحكم مع قيامها لا يوجب

لمانع خص من ذي العله ٠:٠ بذاك وهو واحد الادلة

بيان للتخصيص وهو ان يقول المعلل عند ظهور التخلف ان علتي كانت موجبة ذلك لكنه لم يثبت بتلك العلة مع قيامها المانع فخص اي صار المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا من محل تاثير العلة بهذا المانع الذي هو احد الادلة كما بينا

• وعندنا على انعدام العله ٠:٠ يبنى انعدام الحكم من ذي الجمله •

• بيانه فيمن يكون صائما • والما صب حين كان قايما • في حلقه فصومه شرعا فسد • لفوت ركنه الركين المعتمد •

• لكنما الناسي عليه يلزم • فيه الجبير المخصوص يجزم • ان امتناع حكم ذا التعليل • لمانع من ذلك الدليل •

• اعني وجود مانع هو الاثر • وعندنا ذا القول لا يعتبر • فلانعدام العلة الحكم امتنع • اذ فعل ناس في الحدث امتنع •

• يضاف فيما جاء في الروايه • لصاحب الشرع فلا جنايه • فاذ يكون ذاك فعل الشارع • فالصوم باق ليس ذا لمانع •

• فركن صومه هناك باقي • • فصومه باق بلا شقاق •

اي بيان ما قلنا من انعدام الحكم للمانع عند القايل بالتخصيص ولانعدام العلة عندنا في الصايم النايم اذ اصب الماء في حلقه

انه يفطر لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن جانب المخصص قال العلة موجودة ويمتنع
حكم هذا التعليل هنا المانع هو الاثر اعني قوله عليه الصلوة والسلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة
لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية فصار اكله كلا اكل حكما
وبقي الصوم لبقاء ركنه فعدم الحكم الذي هو فساد الصوم لعدم العلة التي هي فوات الركن لا المانع مع وجود العلة التي
هي فوات الركن واورد على هذا ان فيه انكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة فان الاكل موجود حسا وشرعا
واجيب بان الصوم ليس هو الامساك الحسي بل امساك اعتبره الشرع فليس لوجود الاكل الحسي في ذلك مدخل وكذلك العقل
لا مدخل له في كيفية العبادات والوجود الشرعي للاكل ممنوع فان الافطار الشرعي انما يتحقق بجعل فعله فطرا وانما يلزم الانقلاب
ان لو جعلنا الاكل غير اكل وليس كذلك بل نقول الشرع لم يجعل اكله فطرا كذا نقل عن التقرير

وان تقسيم الموانع ابتنى ٭ عليه وهي خمسة فيما هنا

يعني انه ابتنى على القول لتخصيص العلة تقسيم الموانع وهذا على وفق ما في المنار وغيره والموانع في الحقيقة ثلاثة لكنهم
لما اخذوا في تعداد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص
العلة لانه ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة ثم اشار الى تفصيل الموانع بقوله

فمانع من انعقاد العلة ٭ كبيع حر فهي مضمحلة

اي منها مانع يمنع انعقاد العلة فتضمحل العلة فلا يكون لها اثر كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة مال بمال فلم تنعقد العلة لعدم المحل

ومانع لما من التمام ٭ كبيع عبد الغير في الاحكام

اي منها مانع من تمام العلة كبيع عبد الغير فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تمام العلة في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه
وان انعقد تاما في حقه ولهذا لو اجاز المالك جاز ولو ابطله بطل فعلم انه منعقد والا لما جاز بالاجازة لكنه غير تام في حقه
بخلاف العاقد فانه تام في حقه حتى لم يكن له ابطاله كما ذكره القاآني وغيره

ومانع ثبوت حكم يمنع ٭ كما خيار الشرط حيث يشرع

اي ومنها مانع يمنع ثبوت الحكم كخيار الشرط فانه يمنع ثبوت الملك حتى لا يخرج البدل الذي في جانب من له الخيار عن ملكه سواء كان البايع او المشتري

ومانع تمام حكم قررا ٭ كما خيار رؤية لمن شرى

اي منها مانع يمنع تمام الحكم الثابت كخيار الرؤية حتى لا يتم الصفقة بالقبض معه حتى لو اشترى من آخر عدل زطي ولم يره فقبضه
وحدث بثوب منه عيب فليس له ان يرد شيئا منه بخيار الرؤية لانه عجز عن رد ما تعيب في يده فيلزم تفرق الصفقة على البايع
قبل التمام وذا لا يجوز كما ذكره النسفي في شرح المنار

ومانع كما خيار العيب ٭ اذ يلزم الحكم بغير ريب

اي ومنها مانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت الحكم معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بلا
قضاء ولا رضاء لكنه غير لازم حتى تثبت له ولاية الفسخ وانما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط داخل على الحكم لما
عرف فكان الحكم معلقا بالشرط فيكون معدوما قبل وجوده واما خيار الرؤية فلان البيع صدر مطلقا عن الشرط فاوجب
الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فلانه حصل السبب والحكم بتمامه
لتمام الرضا لانه وجد منه الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم ولهذا قلنا ان المشتري يتمكن
من رد بعض المبيع بعد القبض في خيار العيب لانه تفريق الصفقة بعد التمام وانه جايز وفي خيار الرؤية لا يتمكن منه مطلقا
لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز فان قلت هذا يشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق بينهما مطلقا قلت الفرق
ثابت اما بعد القبض فكما ذكرنا واما قبله فلان المشتري في خيار العيب لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضاء

او القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد بلا قضاء ولا رضاء مطلقا كذا قالوا ولو جعل اقسام الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما يمنع لزوم الحكم لتمكن المشتري من الفسخ فيهما لكان اوجه ذكره القاآني

وانه لا بد من شرح العلل كيلا يكون في القياس من خلل

لما بين تعريف القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه لان القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع وقد سبق ان الاحتجاج بالطرد فاسد الا انه لما مال اليه جماعة بين وجوه دفعه كما بين وجوه دفع العلل المؤثرة وهذا على وفق ما في المنار وغيره قال في التلويح وينبغي ان يراد بالطردية هنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية

• فتارة تكون ذي مؤثره • وتارة طردية مقررة • لكن على كل ضروب دفع • تقضي عليه ههنا بالمنع •

• ماوجوه الدفع للطرديه • فانها اربعة قويه •

انما قدم بيان الدفع في الطردية لانها لما لم يكن لها قوة التاثير كان الاشتغال بدفعها ورفعها من البين اهم

• وان منها قولهم بالموجب • من علة على وفاق المطلب • وانه التزام ما المعلل • يروم من حكم بما يعلل •

• وذاك مع بقاء الاختلاف • في الحكم ههنا على الخلاف •

المراد بالمعلل من نصب نفسه لاثبات الحكم بالدليل وبالسائل من نصب نفسه لنفي الحكم والقول بموجب العلة هو التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو يقع على ثلاثة اوجه الاول ان يلتزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون كذلك

• كقولهم بان صوم الشهر • فرض فلم يكن بغير ذكره • الا بتعيين له بالنيه • وانا قلنا بذي القضيه •

• فعندنا اطلاقه يكون • لان الاطلاق له تعيين •

اي كقول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الصوم بالفرضية يوجب تعيين النية انما كان ونحن قلنا سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم منه ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية تعيين ام لا هذا ان المطلق التعيين بحيث يعم ما يكون بقصد الصائم او بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة الثاني ان يثبت المعلل بدليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم فالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم تبين ان ذلك ليس ماخذه مثل قولهم في صوم النفل مثلا انه فعل لا يمضي في فاسده اي اذا فسد لا يجب اتمامه والمضي فيه فلا يلزم بالافساد كالوضوء واحترزوا بقولهم لا يمضي في فاسده عن الحج فانه يجب المضي فيه بعد الفساد فقلنا نحن لا يجب القضاء عندنا بالافساد ولذا يجب القضاء بالفساد بلا اختيار بان شرع في صوم النفل فصب الماء في حلقه فانه يجب عليه القضاء وكذا اذا شرع في صلاة النفل بالتيمم ناسيا الماء في رحله ثم تذكر خلال الصلاة حيث يجب القضاء وان لم يصدر منه الافساد فتبين ان وجوب القضاء ليس بالافساد ولا الفساد بل بالشروع فان غير المعلل العبارة هنا وقال انه نفل لا يمضي في فاسده فلا يلزم القضاء بالرجوع ولا بالافساد كالوضوء قلنا نحن نلتزم هذا الموجب ايضا ونقول لا تضمن القربة بالشروع المضاف الى عبادة لا يمضي في فسادها وانما تضمن بالشروع في عبادة تلزم بالنذر ولا بد من اضافة الى هذا الوصف لان الوصف انما ذكر علة الحكم وما ذكره المعلل لا يصلح علة للوجوب فلا بد من اضافته الى وصف يصلح علة للوجوب وهو انه مما يلتزم بالنذر كما قدمناه في اول الكتاب وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكره لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكرناه بخلاف الوضوء فانه لا يلزم بالنذر فلا يلزم بالشروع ثم اذا آل الامر الى هذا اضطر المعلل الى الدليل على ان الشروع غير ملزم وان الشروع ليس نظير النذر في الالزام فان قيل القول بالموجب في هذا القسم يؤدي الى تخصيص العلة لان السائل لما سلم ان علة المعلل توجب ما رتب عليها من الحكم كان تخلف الحكم عنها لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا وانتم لا تقولون به كما تقدم قلنا لا نسلم انه تخصيص معنى وان كان تخصيصا صورة لان المقصود

من التخصيص دفع النقض عن العلة التي رام المعلل تصحيحا ببيان المانع وليس ذلك مقصود السائل هنا بل المقصود نفي ايقاف كلامه فلم يكن تخصيصا بل ابطالا كذا في المجني شرح المغني وبه عرفت ان ورود سؤال التخصيص انما يتمشى على هذا الوجه اعني الثاني دون الاول فمن اورده عقيب الاول من غير تعرض للثاني فقد اشتبهت عليه الشؤون الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرتها والسائل يسلم المقدمة المذكورة وينفي النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية كما اذا قال المرفق لا يدخل تحت الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قياسا على سائر الغايات قلنا نعم لكنها غاية الاسقاط فلا تدخل تحته فان المعلل يريد ان الغاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فلو صرح المعلل بالمقدمة المطوية لتعين منعها

وان منها ههنا الممانعه اقسامها بلا ارتياب اربعه

اي من ضروب دفع العلل الطردية الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل والفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الي الوصف فان قيل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع كذا في التلويح

في الوصف كانت وصلاح وصف للحكم موجود بغير خلف

او نفس ذاك الحكم او ان نسبا هذا الى الوصف فليس موجبا

يعني الاول ان يكون الممانعة في الوصف وذلك اما بمنع ثبوت الوصف في الاصل كما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة من النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم الثاني الممانعة في صلاح الوصف للحكم حال كون الوصف موجودا بان يقول السائل بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم ان الوصف صالح للعلية فان الطرد باطل عندنا كما مر وذلك كقول الشافعي رحمه الله تعالى في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لاثبات الولاية لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر بخلاف تعليلنا الولاية بالصغر للعجز في الصغير والصغيرة بنص الشارع والثالث ان يكون الممانعة في نفس الحكم كقولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث هو السنة في الغسل بل السنة فيه التكميل بعد تمام الفرض لان السنة هي كمال الفرض في محله من جنسه كاركان الصلوة الا ان فرض الغسل لما استغرق محله صير الي التكرار وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على قدر المفروض من جنسه في محله فلا يصار الى التكرار والرابع الممانعة في نسبة الحكم الي الوصف كقولهم في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فنقول لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان توجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية

منها فساد الوضع كالمعلل ايجاب فرقة بلا تعلل هناك بالاسلام حيث يوجد من واحد الزوجين فهو يفسد

فساد الوضع ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد اداء الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغير الكلام بخلاف المناقضة اذ يمكن الاحتراز عن ورودها بان يغير الكلام ادنى تغيير ويفسر نوع تفسير وذلك كتعليل المعلل اثبات الفرقة بين الزوجين باسلام احدهما كما اذا ارتد احدهما فهذا فاسد لان الاسلام شرع عاصما للاملاك لا مبطلا فكان الوصف نابيا عن الحكم

ورابع الاقسام فالمناقضه وانها للدفع حقا ناهضه

بلغ مقابله

القادوقله

المؤثرة
الفاني قوله فالمناقضة لتوهم معنى الشرط كما مر اي القسم الرابع المناقضة اي النقض وهو تخلف الحكم عن العلة وهو يلجي اهل الطرد الى

كالشافعي قال كالتيمم في النية الوضوء كان فاعلم
طهارتان كيف في هذا فرض لانه اذا بغسل ثوب ينتقض

يعني ان الشافعي رحمه الله تعالى قال ان الوضوء كالتيمم في وجوب النية لانهما طهارتان فكيف يكون النية فرضا في التيمم لا في الوضوء والمراد انهما سيان في وجوب النية وهذا ينتقض بغسل الثوب وكذا بغسل البدن عن النجاسة فانه لا يشترط النية في ذلك مع انه طهارة فقد تخلف الحكم عن العلة فلا بد له في التقصي عن ذلك بان يقال انهما تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة ولا نجاسة على اعضاء المتوضي لتزال وكذا لا ينجس الماء لملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشرع مانعا لصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فتشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الحدث فانه حقيقة لما فيه من ازالة النجاسة نوي او لم ينو فيقول الحنفي ان اردتم ان نفس التطهير اي دفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مزيل وقد خلق آلة للطهارة في اصله فيحصل ازالة النجاسة به حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه بطبعه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة فسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول وتمامه في التلويح

اما التي تدعى هنا المؤثرة فانها الثوابت المقررة

قد تقدم ان ركن القياس هو الوصف المؤثر في الحكم الموافق للعلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف وهذا هو المراد بالعلة المؤثرة فلذا وصفها بانها ثابتة مقررة بخلاف الطردية ولما فرغ من بيان دفع العلل الطردية شرع في بيان دفع العلل المؤثرة ولدفعها طريقان فاسد وصحيح فالفاسد اربعة المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم في حادثة عدمت العلة فيها والمفارقة بين الاصل والفرع بعلة اخرى تذكر في الاصل ولا توجد في الفرع اما المناقضة فهي كما مر تخلف الحكم عن العلة وذلك لا يتصور في المؤثرة لان التاثير كما عرفت يثبت بالكتاب او السنة او الاجماع وهذه الادلة لا تحتمل النقض فكذا التاثير الثابت بها وكذا فساد الوضع لان التاثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا في وضعه اذ تقدم ان فساد الوضع ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو مبطل للعلة بخلاف المعارضة لانها تقرر الدليل ولا تبطله اذ قد تقدم ان التعارض بين الادلة لا يقع حقيقة بل بالنسبة الينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ وهكذا العلل المستنبطة لان لان السائل يسلم اقتضاء العلة على ما يدعي المعلل لكن يقول عندي علة تعارض ذلك وتقتضي خلاف ما يقتضيه تلك فيقع التعارض ظاهرا لجهلنا بما هو الحكم حقيقة فليس فيه ابطال الدليل بخلاف النقض وفساد الوضع وانما ما جوزه بعضهم من ورودهما ايضا على العلة المؤثرة فمراده ورودهما على ما يدعيه المعلل علة مؤثرة بغالب الظن لا على علة الشرع كذا نقل عن صدر الاسلام واما وجود الحكم مع عدم العلة فذلك لا يضر المعلل لان الحكم يجوز ان يثبت في تلك الصورة بعلة اخرى لجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين على الصحيح وكذا المفارقة لان ذكر السائل علة اخرى هي معدومة في الفرع لا تدفع علة المجيب في الاصل لجواز ان يكون معلولا بعلتين والحكم يتعدى الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فقد ان الوصف الذي يروم به السائل الفرق بين الاصل والفرع لا يمنع المجيب عن ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعي انه علة للحكم واما الصحيح فنوعان ممانعة ومعارضة اما الممانعة فاربعة انواع ممانعة في نفس الحجة كقولهم في النكاح هو ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء والرجال فيمنع بان هذا باطل لانه تعليل بالنفي كما تقدم وممانعة في الوصف الذي جعله المعلل علة كقولهم في الغموس انها معقودة فتجب الكفارة فيها فيمنع بان المعقودة ما تنعقد على البر وذا انما يكون في المستقبل وممانعة في الشروط بمنع ما هو شرط بالاجماع ليفيد بطلان

التعليل فى المتنازع فيه اذ ربما يقول المعلل هذا ليس بشرط عندي وذلك كما يقول الشافعى فى السلم الحال ان احد نوعي البيع فيثبت السلم حالا ومؤجلا فيقال له اذ من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص ولا يكون معدولا به عن القياس ولا نسلم وجود هذين الشرطين هنا وممانعة فى المعنى الذي صار الوصف به علة وهو الاثر لان مجرد صلاح الوصف بدون الاثر ليس بحجة كذا قالوا فقد تبين ان الوجوه الاربعة الاول لا يصلح دفعا للعلل المؤثرة والصالح للدفع انما هو الممانعة والمعارضة كما قال

وما لسائل بها مدافعه   من بعد ما ابدى لها الممانعه
الا على طريقة المعارضه   فانها لا تقبل المناقضه
ولا فساد الوضع بعد ما ظهر   بالنقل واجماعهم منها الاثر

يعني ان السائل بعد ان يفرغ من الممانعة ويظهر اثر الوصف المدعى علة لا سبيل له الا الى المعارضة لان العلل المؤثرة تحتمل التعارض لما تبين انه ليس فيه ابطال الدليل بل تقريره وان لا تعارض حقيقة وانما هو لجهلنا بما هو علة الحكم فى الواقع كما كان فى تعارض الادلة ولا سبيل الى المناقضة وفساد الوضع لما تقدم وهذا على وفق ما فى المنار ومختصر الاخسيكتي تبعا لفخر الاسلام رحمه الله تعالى لكن ذكر صاحب الكشف ان فخر الاسلام ذكر فى نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التاثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس الكاسر ثم الى المعارضة لان الدفع اذا امكن بتسليم ما علله المعلل مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التى هى اسوء احوال السائل انتهى

والدفع حيث النقض صورة ورد   فواجب باربع هنا سترد

يعني اذا ورد نقض صوري على العلل المؤثرة يجب له دفعه بطرق اربعة بخلاف العلل الطردية اذ لا يمكن دفعها بعد النقض لان الاطراد لا يبقى بعده والطرق الاربعة هي الدفع بالوصف والدفع بالمعنى الثابت به الوصف وهو الاثر والحكم والغرض كما مثل لذلك بقوله

كقولنا فى معرض التعليل   فى خارج وليس من سبيل
ذا نجس وخارج فهو الحدث   كالبول لا ارتياب حيثما حدث

اي كما نقول فى معرض التعليل فى الخارج من غير واحد من السبيلين انه نجس وخارج فهو حدث كالبول

فيورد النقض بغير السائل   فدفعنا النقض هذا السائل
بالوصف اولا فليس ما ذكر   بخارج اصلا فليس يعتبر

اي فيورد السائل على تعليلنا النقض بغير السائل من راس الجرح فانه خارج نجس وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف اي بمنع وجود العلة فى صورة النقض بان غير السائل ليس بخارج فان الخروج هو الانتقال من الباطن الى الظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها كالجنبة اذا رفعت عما تحتها فانه يكون ظاهرا لا خارجا بخلاف السيلان فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج ولا يخفى ما فى سايل وحدث وحدث من الجناس التام وسايل صح

ثم بما بثوته دلاله   بذلك الوصف ولا محاله   وذا وجوب غسلنا المكانا   فالوصف حجة بذاك كانا
فانما وجوب تطهير البدن   لاجل ما يكون منه فاعلمن   وللتجزي ذاك ليس يقبل   والغسل واجب هنا وشمل
ولا كذلك الحال فيما لا يسل   اذ ليس يجب غسل به فما غسل   ولانعدام العلة الحكم انعدم   ويورد الجرح اذا ما سال دم

اي ثم ندفعه ثانيا بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو التاثير فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه موثر فى تنجيس ذلك الموضع وايجاب تطهيره فان الوصف انما صار حجة بهذا المعنى لما بينا ان العمل بمجرد الوصف لا يجوز ما لم يظهر ملايمته ولا يجب ما لم يظهر عدالته فصار حجة فى انتقاض الطهارة من حيث ان وجوب التطهر فى البدن بسبب ما يكون

هنر

منه وجوب التطهر لاحتمل الوصف بالتجزي فاوجب غسل الكل لكنه اقتصر على الاعضاء الاربعة دفعا للحرج وليس الحال فيما لم يسل كذلك اذ لا يجب غسل بسببه لا ذلك الموضع ولا غيره لان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا لانعدام الحكم فيه اعني انتقاض الطهارة لعدم العلة وهي الخروج وتبقى بدلالة التاثير ان غير السايل لم يدخل تحت التعليل وانما سميناه دلالة لان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو المؤثر فان المعنى اللغوي للخروج وهو الانتقال من مكان الى مكان يدل على قيام النجاسة بمحل الطهارة وهو الاثر في ايجاب التطهير كالمسح بواسطة التكرير معناه اللغوي يدل على التخفيف الذي هو المؤثر في اسقاط التكرير وقوله ويورد الجرح الخ اي يورد عليه الجرح السايل كما فيما اذا سال منه الدم فانه خارج نجس وليس بحدث حيث لا تنتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا

ودفعه بالحكم اذ هذا حدث   ويوجب التطهير حيثما حدث
انخرج الوقت كذاك بالغرض   فذاك حاصل فليس يعترض
بالقصد في البول بغير حدث   لكن اذا ما دام بعد ما حدث
يصير في الوقت بلا محاله   عفوا كذا دم بهذي الحاله

اي ندفع هذا الايراد بالحكم اي نمنع عدم الحكم في صورة النقض وانا لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وقوله كذاك بالغرض هذا هو القسم الرابع اي ندفعه ايضا بحصول الغرض من التعليل فان الغرض هو التسوية بين الدم والبول في المعنى الموجب للحكم وقد حصل

والحالة التي هي المعارضه   نوعان نوع قد حوى المناقضه

المعارضة هي القدح في المدلول من غير تعرض للدليل باقامة الدليل على خلافه فهي ابدا دليل مبتدا بدون التعرض لدليل المعلل خلاف المناقضة فانها عبارة عن ابطال دليل المعلل بدون ابداء دليل مبتدا قال في التلويح مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والالزام يكون بصحة مقدماته لتصلح للشهادة وسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته بفساد شهادته بالمعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة ثم قال وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له والحاصل ان قصد المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة فالممنوع اما مقدمة بعينها مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل في جميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود هنا على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني معارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة

فيها معنى المناقضة واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة انتهى

وانه القلب فقلب العلة حكما وعكس وان شئته
في قولهم بان اهل الكفر جنس وان الحكم جلد البكر
بماية فمن تكون ثيبا فالرجم مثل المسلمين اوجبا
لكن نقول المسلمون انما يكون جلد بكرهم ماقدما
لرجم ثيب لهم وان شرد تخلصا فالقلب صار لا يرد

اي المعارضة التي حوت المناقضة هي القلب وهي المعارضة في الحكم بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه كما تقدم وهو من قلبت الاناء اي جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل والقلب نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة مثاله قول اصحاب الشافعي في الاستدلال على ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان ان الكفار جنس يجلد بكرهم ماية فيرجم ثيبهم كالمسلمين فجعلوا جلد البكر ماية علة لرجم الثيب لكن نحن نقول بطريق القلب المسلمون انما يجلد بكرهم ماية لانه يرجم ثيبهم فلا يلزم رجم الثيب الذمي فهذا القلب معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والبكر والثيب يقعان على الذكر والانثى وفي التلويح فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير ورب ما ورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك فالمنافات انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل به وهكذا حكم فساد الوضع فيخصصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا جهة له انتهى وقوله وان ترد الخ شرط جوابه قوله

اذن فوجه مثل ذا المقال ... هنا على منوال الاستدلال
بالشيء اذ يكون ذا دلاله ... حقا على شيء فلا استحاله
ان ذلك الشيء يكن دليلا ... عليه كم نرى له مثيلا

يعني اذا اردت تخلصا عن القلب بحيث لا يرد عليك من الاصل فوجه مثل هذا المقال على منوال الاستدلال بان لا تورد الحكمين على طريق تعليل احدهما بالآخر بل على طريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر لا يمتنع فيه ان يكون ذلك الشيء الآخر دليلا على ثبوته ايضا ولذلك امثلة كثيرة كما يقال هذه الخشبة مستها النار لانها محترقة وذلك لان الدليل مظهر بخلاف العلة لانها مثبتة فلو جاز ان يكون كل منهما علة للآخر لزم سبق كل منهما على الآخر ثم هذا التخلص انما يتسنى اذا كانا متساويين كالتوأمين تثبت رقية احدهما بثبوتها في الآخر وكذا الحرية والنسب كقولنا في الثيب الصغيرة انه يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة لانهما معلولا علة واحدة فالمثبت للولاية العجز وهو شامل للنفس والمال والثيب والبكر اذا كانا صغيرين بخلاف الجلد والرجم اذ لا مساواة بينهما لا ذاتا لان الرجم مهلك دون الجلد ولا شرطا لان الثيابة شرط الرجم دون الجلد فلما افترقا في شرط الثيابة جاز ان يفترقا في شرط الاسلام

وقلب وصفه عليه شاهدا ... من بعد ان كان له معاضدا

هذا ثاني نوعي القلب وهو قلب الوصف شاهدا على الحكم بعد ان كان شاهدا له مأخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن واخره عن النوع لان الاول هو القلب الحقيقي لكونه قلبا من غير تغيير بزيادة على تعليل المعلل بخلاف هذا فانه بزيادة عليه مفيدة تقريرا له وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا وهذا ايضا معارضة لانه موجب خلاف ما اوجبه المعلل من الحكم بدليل آخر وفيها مناقضة ايضا لما فيها من ابطال التعليل الاول

كقولهم بان صوم الشهر ... فرض فلا اداء في ذا الامر
الا بتعيين لما نواه ... مثل ما له اذ قضاه

اي كقول الشافعي في صوم رمضان ان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فعلقوا وجوب التعيين بوصف الفرضية

لكن نقول الفرض قد تعينا ... ففيه عن تعيين نية غنى
كالقضاء لكن المتعين ... يكون بالشروع وهو بين

لان الشيء الذي يستدل به على ثبوت الآخر صح

وههنا

وههنا الاداء قد تعيّنا … من قبله فالفرق قد تبيّنا

يعني نحن نقول انه لما كان صومًا وضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضا لكن صوم القضاء انما يتعين بعد الشروع حتى لا يحتاج الى تعيين آخر بالنية وصوم الاداء يعني صوم رمضان متعين قبل الشروع فيه لانتفاء سائر انواع الصوم عن الوقت فزدنا في القلب قولنا بعد تعينه وهو تفسير لما ابهمه الخصم حيث لم يبين انه متعين في هذا الوقت ونحن فسرنا بهذه الزيادة ما تركه الخصم وبينا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم بالقضاء فيما بعد الشروع

وتارة يكون قلب العله • … من غير ما مر قريبًا قبله

كقولهم في النفل اذ تعقد • … وان مضى فيه عليه يعقد

فليس بالشروع اصلا يلزم … كالوضوء فهو لا يحتم

يعني وقد تقلب العلة بغير الوجه الذي قبل هذا وهو كقول الشافعية ان صلاة النفل مثلا عبارة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء اذ هو لا يجب بالشروع وقولهم لا يجب المضي فيها اذا فسدت احتراز عن الحج ثم اشار الى طريق قلب العلة بقوله

لكن يقال حيث ذا كذاكا … فالاستوا واجب هناكا

في النذر والشروع في هذا العمل … وليس يخفى ما لغا ان يحتمل

يعني فيقال لهم لما كانت صلاة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعًا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعًا وهذا نقيض حكم المعلل

وانهم سموه باسم العكس … ولم يكن بضعفه من لبس

يعني ان قلب العلة على هذا النمط يسمى عندهم عكسًا مأخوذ من عكست الشيء اذا رددته الى ورائه وهو ان يثبت المعترض بدليل المعلل ما يلزم منه نقيض ما اثبته بخلاف القلب اذ هو ان يثبت المعترض بدليل المعلل نقيض ما اثبته بعينه وههنا المعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي يلزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع وحاصله ان المعلل ادعى ان كل عبارة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد وتلزمها بحكم عكس النقيض ان كل عبارة لا يجب المضي في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلاة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعًا كذا في التلويح وكما يطلق العكس على ما ذكرنا يطلق على معنى تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علته المذكورة كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه ما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع كالوضوء فيكون العكس على هذا ضد الطرد ويكون من قبل المعلل لتصحيح علته وترجيحها باطرادها وانعكاسها على التي تطرد ولا تنعكس ولا يكون من قبل السائل كما ذكر فخر الاسلام فمن فسر من شراح المنار العكس في هذا المقام بالعكس بهذا المعنى الاخير فقد اختلفت عليه الشؤون هذا وقوله ولم يكن بضعفه الخ اي ان هذا النوع من القلب المذكور ضعيف لا لبس في ضعفه لان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب بالمعنى السابق فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل ولان

العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود ولشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى
المعلل ولان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في الحكم العكس الا من جهة الصورة واللفظ
لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب لا بالنذر ولا بالشروع وفي
الفرع اعني النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة كذا في التلويح

والثاني منها خالص المعارضه　　اعني التي ليست بها مناقضه

يعني الثاني من نوعي المعارضه المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة وهي اذ يستدل بدليل آخر على خلاف ما عليه
المستدل فان كانت في الحكم فهي لاثبات نقيض الحكم اما بعينه او بتغيير ما وكل منهما صريحا او التزاما وان كا
في المقدمة فقد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة او
متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه كما في التلويح بلغ مقابلة

نوعين كانت هذه فالاول　　اي ما بحكم الفرع حقا يحصل
بضد حكمه هنا يعارضه　　وليس في دليله يناقضه
ان لم يزد او زاد بالتفسير　　او انه يزيد بالتغيير

يعني ان المعارضة الخالصة نوعان الاول معارضة في حكم الفرع باثبات ضد حكم المعلل اما بلا زيادة
بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيحصل محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم
فيمتنع العمل بهما او ينسد طريق العمل الا بمرجح فيعمل بالراجح مثل قول الشافعية في تثليث المسح المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه قياسا على ساير الاركان بعلة الركنية فيقال لهم مسح الراس مسح في الوضوء وكل مسح في الوضوء لا
يسن تثليثه قياسا على ساير ما هو مسح في الوضوء كمسح الخف والجبيرة واما بزيادة هي تفسير وتقرير كما اذا عارضناه
في مسألة المسح بانه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد كماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل
الوجه غاية ما في الباب ان الاكمال في غسل الوجه لا يتصور الا بالتثليث لان الفرض يستوعب الوجه وفي المسح
لا يستوعب الفرض الراس فيوجد اكمال الفرض في مسح الراس كله مرة لان في مسح الراس كله يوجب مسح ربع ثلاثا بل
اربعا وكما في مسألة تعيين النية في رمضان انه صوم فرض فيكون مستغنيا عن التعيين بعد تعيينه كصوم القضاء
كما قدمناه وهذه معارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد كمال الفرض
في محله وفي التعيين بعد تعيينه في نفسه فوجب المصير فيهما الى الترجيح كما في الاول وهذان الوجهان صحيحان بلا
شبهة وهذا على وفق ما في المنار تبعا لفخر الاسلام واستشكله القاآني وغيره بان هذا الاخير احد نوعي القلب
وهو معارضة فيها مناقضة وغاية ما يقال انه معارضة خالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل
المستدل بعينه وان كان بالنظر الى ان تلك الزيادة تقرير وتفسير معارضة فيها مناقضة لانه من قبيل
جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطال دليله كما في التلويح وقوله او انه يزيد بالتغيير
هذا هو القسم الثالث من النوع الاول من المعارضة الخالصة وهو ان ينفي ما اثبته المستدل او يثبت ما نفاه ايضا
لكن بضرب زيادة هي تغيير للحكم الاول الذي هو موضع النزاع كقولنا في الصغيرة لغير الاب والجد ولاية تزويجها
مثل الاخ والعم انها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة لا يلي الاخ انكاحها قياسا
على مالها اذ لا ولاية له عليه بالاجماع لقصور الشفقة فتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع النزاع
فيه لان التعليل وقع لاثبات ولاية التزويج عليها مطلقا لا لتعيين المزوج فنحن اثبتنا مطلق الولاية وهم نفوها في محل
خاص وهو الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير ولزم منه نفي حكم المعلل من جهة الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته مستلزم

لنفي

لنفي ولاية غيره كالعم ونحوه فبهذا الاعتبار صار لهذا النوع وجه صحة

اوانه نفي الذي المعلل هناك لم يثبته اذ يعلل
او يثبت الذي يكون نافيا بغير ان سكته فقد انتفى

هذا هو القسم الرابع وهو ثاني قسمي العكس المشار اليه بقوله وتارة يكون قلب العلة الخ وهو اثبات لما لم ينف المستدل ونفي لما لم يثبته فيكون من هذه الجهة فاسدا لكن من حيث ان ما ادعاه السائل يستلزم نفي حكم المستدل يظهر فيه معنى الصحة كقولنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراؤه كالمسلم فان عندنا الكافر اذا اشترى عبدا مسلما يجوز شراؤه لكنه يؤمر باخراجه من ملكه بالبيع من مسلم او باعتاقه ويجبر على ذلك وعند الشافعي لا يجوز شراؤه فعلل اصحابنا بذلك فعارضوه بانه ح يوجب ان يستوي ابتداؤه وبقاؤه كالمسلم ففي هذه المعارضة اثبات لما لم ينفه المستدل لانه انما اثبت التسوية بين البيع والشراء كالمسلم فلا تكون متصلة بمحل النزاع فتكون فاسدة بالنظر الى هذا لكن فيها وجه الصحة لانه اذا ثبت استواء البقاء والابتداء على هذا ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع ولا يصح الشراء لانه يوجب الملك ابتداء وهذا على نهج ما تقدم في قولهم ان النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء ثم ما هنا اقتفاء لما في المنار تبعا لفخر الاسلام والله تعالى اعلم

كذا بحكم كان عين الاول ونحو فيه نفي حكم المعلل

هذا هو القسم الخامس ومثاله قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى في التي اخبرت بموت زوجها فاعتدت ونكحت آخر فولدت فجاء الاول انه احق بالولد لانه صاحب فراش صحيح فعورض بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما لو تزوجها بلا شهود فولدت فهذه معارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم ولعدم ورودهما على محل واحد لان المعلل علل لاثبات النسب من الاول والسائل من الثاني الا ان النسب اذا ثبت لزيد لم يصح اثباته من غيره لعدم ثبوته من شخصين فتضمنت هذه المعارضة نفي النسب وقد وجد ما يصلح سبب الاستحقاق في حق الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه واحتاج المعلل الى الترجيح وهو ان كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته والحقيقة اولى بالاعتبار وتعقبه في التلويح بانه ربما يقال في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه واجيب بان قوله عليه الصلوة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر يكذبه وبان الفراش الفاسد مع حضرته ليس مثل الصحيح مع غيبته فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح اذ الشيء لا ينسخ الا بما هو فوقه او مثله وبعد ما ضاع النسب من زيد لا يثبت من عمرو واما دعوى الشريكين ولد الجارية المشتركة والاثنين نسب اللقيط فانما يثبت منهما حتى يرثاه ويرثهما لا بالشركة في النسب اذ الاب الحقيقي واحد بل اضيف اليهما لعدم الاولوية وكذا لو ظهر رجحان احدهما بوجه تعين منه لكن نقل عن الظهيرية ان ابا حنيفة رجع وقال الولد للثاني حكى رجوعه الجرجاني وان عليه الفتوى

ثانيهما في علة للاصل وذاك باطل بغير فصل

اي الثاني من قسمي المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل المقيس عليه بان يذكر المعترض في المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل وهو باطل وذلك ثلاثة انواع كما قال

اذا بمعنى لم يكن معدى كانت او المعنى الذي تعدى
الى الذي عليه اجماع انعقد او الذي يكون فيه مختلف

يعني ان النوع الاول ان ياتي المعترض بعلة قاصرة وهي غير مقبولة لما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي

الثمنية دون الوزن وهي عند الشافعي معارضة مقبولة لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال والنوع الثاني ان يتعدى المجمع عليه وهو ان يأتي المعترض بعلة متعدية الى فرع مجمع عليه كما قلنا علة الربا في الحنطة الكيل مع الجنس وقال مالك هي الاقتيات والادخار فهذا الوصف يتعدى الى مجمع عليه نحو الارز والذرة فان الحكم فيهما ثابت بتعليل القدر والجنس والاقتيات والادخار فلا يجزيه نفعا الا ان يقع النزاع في الجص والنورة وانما كانت باطلة لانه لم يدع سوى انه ادعى عدم العلة وهو لا يصلح دليلا عند عدم الحجة فعند وجودها اولى ان لا يصلح لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كذا قالوا وتعقبه في التلويح بان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كان في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا ويجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل والنوع الثالث ان يتعدى الشيء الآخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربا فيها مختلف فيه ولا تقبل هذه المعارضة عند الفقهاء لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الاخرى نظرا الى ذاتيهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه بدليل قام على فساده لا لصحة الاخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه كذا قالوا وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الاخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الاخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح الاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح كذا في التلويح

وكل ما كان من الكلام ۝ ذا صحته في الاصل والمرام
على سبيل الفرق كان يذكر ۝ فانما حقا له نقرر
ليضطر الفقه على الممانعه ۝ فتلك للاصلاح يردعنه مانعه

اي كل كلام صحيح في نفسه يذكره اهل الطرد على سبيل الفرق فانا نذكره على سبيل الممانعة وذلك لان السائل اذا ذكره على سبيل الفرق لا يقبل منه لان شرط صحة القياس تعليل الاصل ببعض اوصافه لما تقدم من ان التعليل بجميع الاوصاف باطل واذا كان التعليل ببعض اوصافه هو الشرط في صحة التعليل كان ذكر الفرق بينهما بذكر وصف آخر لم يذكره المعلل راجعا الى بيان صحة التعليل فح يكون السائل ساعيا في ضد ما يرومه فان سعيه لابطال التعليل لا لتصحيحه فلهذا نذكره على سبيل الممانعه وهي كما تقدم منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل والفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالحا للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل والفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة كما في التلويح مثال ذلك قولهم في اعتاق الراهن انه تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فيقال على سبيل الفرق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والوجه الممانعة بان تقول ان القياس لتعدية حكم النص دون تغييره وانا لا نسلم وجود هذا الشرط هنا وبيانه ان حكم الاصل توقف ما يحتمل الرد والفسخ وانت في الفرع ابطلت اصلا ما لا يحتمل الرد والفسخ

لكن اذا ما قامت المعارضه ولم يكن دفع فكانت ناهضه

شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها وانما اخرناه عن بحث التعارض اقتفاء لما في المنار متابعة لفخر الاسلام يعني اذا قامت المعارضه وليس دفع

تعين الترجيح وهو ان حصلا لوحد المثلين فضل اذ فضلا
وصفا على ذاك فلن يرجحا بمثله القياس اذ لن يجحا

يعني اذا تحققت المعارضة تعين الترجيح ليعمل بالراجح وذلك لاجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الادلة على بعض اذا اقترن بها ما تقوى به والترجيح انما يقع بين المظنونين لان المظنون هو الذي يتفاوت في القوة لا بين المعلومين اذ ليس احدهما اقوى من الاخر ولذا قلنا اذا تعارض قطعيان فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر ناسخ ان عرف التاريخ والا وجب المصير الى دليل آخر او التوقف واوردوا على هذا المفسر والمحكم فانهما قطعيان تعارضا والترجيح للمحكم واجابوا بان المراد بالقطعيين المتساويان في الدلالة على القطع كالمحكمين والمفسرين ولا ترجيح لاحدهما على الاخر اذ ذاك كذا نقل عن التقرير وقوله وهو ان حصل الخ اي الترجيح ان يقال انه قد حصل لاحد المثلين فضل على الاخر لانه فضله وصفا وانما لم يفسر الترجيح بما في المنار من قوله فضل احد المثلين الخ لما فيه من التسامح اذ الترجيح هو بيان الفضل لا الفضل اذ هو رجحان لا ترجيح وقوله وصفا بيان لشرط الترجيح وهو ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا وهو ماخوذ من مثل قوله عليه الصلاة والسلام زن وارجح وقد تقدم وحيث كان الرجحان بالوصف اي التابع فلا يترجح القياس على قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه والمراد به قياس يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تحقق العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة لا الاصل كما في التلويح

كذا الكتاب والحديث لا رجح بقوة تكون فيه اذ يجح

اي كذلك لا يترجح نص الكتاب بنص آخر وكذلك الحديث لا يترجح على حديث آخر يعارضه بحديث آخر بل رجحان الدليل بقوة تكون فيه فلذا كان المشهور اولى من الاحاد لان الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول عليه الصلوة والسلام واختلف صح في ترجح النص بالقياس فمن ذهب الى الجواز قال انه غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة وصف تابع ومن منع اعتبر كونه حجة بنفسه وحاصل ما هنا انه لا ترجيح بكثرة الادلة عندنا لانه بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا لا بما هو مستقل لان تقوي الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته واما ما يستقل فلا يجعل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض كذا قالوا وتعقبه في التلويح بانا سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن واستدل في التوضيح بالاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف ثم قال واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولم يرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الادلة قال ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث انه مجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد واعتبر هذا بالشاهد لان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف فكثرة

الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم معلق بالاكثر من حيث هو اكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع

فذو جراحات على من قد جرح ... جراحة لا غير اصلا ما رجح

يعني لو جرح رجل رجلا عشر جراحات مثلا وجرحه اخر ايضا جراحة واحدة ومات المجروح لا يجعل صاحب الجراحات قاتلا وحده ولا يرجح ذو الجراحات المتعددة اي من جرحه جراحات متعددة على من جرحه جراحة واحدة وهذا معنى قولهم العبرة لعدد الجناة لا لعدد الجنايات لما تبين ان كل ما يصلح علة باستقلاله لا ينضم الى غيره ولا يفيده قوة وانما يرجح بعضها على بعض لقوة فيها بان كانت جراحة واحدة لا يتخلف عنها الموت عادة كان نجز رقبته وقطع الاخر يده فالقاتل هو الحاز حينئذ

من جرّ ذا نصفين كانت الديه ... يقضى بها كذا الحكم التسويه

وانما لم تعتبر الكثرة لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة ثم وجوب الدية اذا كان القتل خطاء واما في العمد فالقصاص عليهما

كذا الشفيعان اذا تفاوتا ... في جزء شايعا فلا تفاوتا

كما اذا كانت دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفها وطلب الاخران الشفعة لم يترجح صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي اثلاثا ووضعت المسئلة في الشقص وان كان الجوار كذلك ليتاتى فيها خلاف الشافعي

ومابه الترجيح قوة الاثر ... كما في الاستحسان فهو المعتبر
حقا اذا ما عارض القياسا ... فانه الاقوى ولا التباسا

يعني ان ما يقع به ترجيح القياس اربعة الاول قوة الاثر اي التاثير بان يكون احد القياسين اقوى تاثيرا من الاخر كما قلنا في تعارض الاستحسان مع القياس ان الاستحسان يقدم لقوة تاثيره وان كان خفيا على القياس وان كان جليا اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة ليظهر جانب الصدق كما في التلويح ومما ترجح بقوة الاثر ما قلنا في جواز نكاح الامة مع طول الحرة حيث منعه الشافعي قياسا على الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق كالاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن طول فانه لا غنية فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح حرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء كالرق يبقى مع الاسلام وحاصل ما قلنا ان نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية في صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فانسداد الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما يثبت على طريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع انتهى

وقوة الثبات للوصف على ... ما كان مشهودا به وشلا ... بقولنا بان صوم الشهر ... له تعين لذاك الامر

بلغ مقابلة

فانه اولى من المقاله   يصوم فرض فهو لا محاله
بالصوم مختصا كما نبتنا   وقد وجدنا ههنا المقتضا
تعدى الي المغصوب والودايع   والرد في فساد بيع البايع

هذا هو الوجه الثاني مما يقع به الترجيح وهو قوة ثبات الوصف على الحكم المشهود به والمراد بذلك كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم ومثلوا له بما قلنا في صوم رمضان انه متعين لصوم الفرض بتعيين الشارع فهذا اولى من قول الشافعية انه صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لان التعليل بوصف الفرضية مخصوص في الصوم دون سائر المواضع بخلاف ما عللنا به اي التعين فانه يتعدى الي المغصوب فان رده متعين عليه فلا يجب ان يعين الرد له وكذا الودايع فانه اذا ادى الوديعة الى مالكها خرج عن العهدة باي وجه ردها ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة وكذا رد المبيع بيعا فاسدا الى البايع وكذا الايمان بكسر الهمزة فلا يشترط نية التعيين فيه بان يعين انه يؤدي الفرض بل على اي جهة يأتي به يقع عن الفرض وكذا الايمان بالفتح لان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه تعيين انه فعله لاجل البر

وكثرة الاصول ثم العكس   فتلك اربع وليس لبس

يعني الثالث والرابع كثرة الاصول والعكس والمراد كثرة الاصول التي توجد فيها جنس الوصف او نوعه كتأثير وصف المسح في التخفيف فانه يوجد في التيمم والخف والجبيرة فيرجح على تأثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم الحكم لذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هي الخبر لا كثرة الرواة والمراد بالعكس عدم الحكم في كل صور عدم الوصف كما ان الاطراد انه كلما وجد الوصف وجد الحكم فمعنى الانعكاس انه كلما انتفى الوصف انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف وقد بينوا المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن منطقيا كما في التلويح واختلف في الترجيح به فقيل لا لان العدم لا يتعلق به حكم وقال العامة نعم لان عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاصه بالحكم وكادة تعلقه به فصلح مرجحا لكنه ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الي العدم الذي هو ليس بشيء وتظهر ثمرته عند المعارضة فاذا عارضه ترجيح آخر كان مقدما عليه ومثاله قولنا مسح الراس مسح فلا يسن تكراره فانه راجح على قولهم انه ركن فيسن تثليثه لان ما قلناه ينعكس الى ما ليس بمسح كغسل الاعضاء الثلاثة يسن تكراره بخلاف ما قالوا فانه لا ينعكس فان المضمضة والاستنشاق يتكرران وليسا بركنين

لكن في الترجيح ان ضربان   تعارضا فالقول في الرجحان
في الذات انه يكون احرى   منه اذا في الحال ذا استقرا

التعارض كما يقع بين الاقيسة يقع بين وجوه الترجيح فاذا تعارض ضربا ترجيح فالرجحان في الذات اي بالوصف الذاتي الذي يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه اولى من الرجحان اذا كان في الحال وهو الرجحان بالوصف العرضي الذي يقوم بالشيء بحسب امر خارج

فالحال بالذات ولا ممانعه   قيامها وانها لتابعه ؛

يعني ان الحال قايمة بالذات وما يقوم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه والذات موجودة من كل وجه فالحال تابعة للذات فالذات اسبق وجودا منها فيقع بالذات الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد مضى حكمه ومثل له في التوضيح بصوم رمضان لمن لم يبيت فان بعض الصوم

وقع فاسدًا لعدم النية فيه اذ لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحًا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد في الكل او يصح في الكل فلا بد من ترجيح الصحة او الفساد فالشافعي رجح الفاسد بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو عارض للامساك لان الامساك من حيث الذات ليس عبادة بل عبادة بجعل الشارع فوصف العبادة خارج عنه ورجحنا الصحيح لكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا ومن امثلته ما اشار اليه بقوله

حق مالك بطبخ ينقطع — كالشي اذ من كل وجه ما صنع
بذاته يقوم ثم الهلك — للعين من وجه وليس شك

هذه مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعة الغاصب في المغصوب طبخًا او شيًّا وكذا الخياطة والصياغة بحيث تزداد بذلك قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا لاثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب منه والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة بالمصنوع من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه وهذا معنى قيامها بذاتها لا ما يكون في الاعيان اذ المراد بالصنعة اثرها ولا بد له من القيام بمحل واما المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدمت صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجودها مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي صار به هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه الصفة مثلا كذا في التلويح والتقرير ومن امثلة ذلك ترجيح ابن ابن الاخ في العصوبة على العم لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب

والشافعي قايل ذو الاصل — احق لا ارتياب من ذي الفعل
فانها تقوم بالمصنوع — وانها تابع من المتبوع

اي الشافعي قال ان صاحب الاصل وهو المالك احق من الغاصب الذي اوجد الفعل لان الصنعة كالصبغ قائمة بالمصنوع وتابعة له ولا خفاء في ترجيح الاصل على التابع وجوابه يعلم مما تقدم ثم لا يعارض ما قلنا ما اذا الثوب احمر او اصفر او قطعه قباء ولم يخطه او ذبح الشاة وسلخها وقطعها ولم يشوها حيث لم ينقطع بذلك حق المالك لانه في هذه الصورة وان وجد الاستهلاك من وجه الا انه لم يعارض حق المالك لانه ليس بمقوم فخير المالك ان شاء مال الى جهة الهلاك فضمنه القيمة وان شاء مال الى جهة القيام فيأخذ العين ويضمنه النقصان

اما الذي لكثرة الاشباه ∴ ففاسد من غير ما اشتباه

شروع في بيان الترجيحات المردودة اثر بيان المقبولة فالاول كثرة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه واحد وبالاصل الآخر شبهان او اشباه وهو فاسد عندنا لان الاشباه اوصاف تجعل عللا وكثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الآيات والاخبار ولا فرق بين اوصاف مستنبطة من اصل واحد او اصول ولو كانت من اصول لم توجب ترجيحا فكذا اذا كانت من اصل واحد وهذا بخلاف الترجيح بكثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم كما قلنا في عدم التثليث في مسح الراس فان الوصف وهو المسح المؤثر للتخفيف واحد موجود في اصول متعددة من التيمم والخف والجبيرة واما ههنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة ومثاله قولهم فيمن ملك اخاه انه لا يعتق عليه لان الاخ يشبه الولد من وجه

وهو

وهو الحرمية ويشبه ابن العم بسائر الوجوه غير الحرمية مثل وضع الزكوة من الطرفين وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان اولى وهذا فاسد لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح قياس بقياس آخر ذكره ابن نجيم

كقلة الاوصاف والعموم فساد هذه من المعلوم

قوله والعموم معطوف على المضاف اعني القلة يعني ان التعليل بالعموم وبقلة الاوصاف فاسد والمراد بقلة الاوصاف ان علة ذات وصف اولى من ذات وصفين كقولهم ان العلة عندنا هو الطعم وحده والجنس شرط فكان اولى من علتكم وهي القدر والجنس ووجه فساده ان العلة خلف النص والنصان اذا تقابلا لم يترجح احدهما لكونه اوجز من الآخر فكذا هنا بل اولى لان الحكم ثمة ثابت بالصيغة ويتحقق في ذلك التطويل والمراد بالعموم عموم الوصف مثل ترجيح الشافعية التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير والمقصود من التعليل تعميم حكم النص فكلما كان اعم كان اوفق بالمقصود وقلنا هذا فاسد لان الوصف فرع النص والنص العام والخاص سواء عندنا وعندهم الخاص يقضي على العام فكيف صار العام احق منه والفرق بين الترجيح بالعموم وقوة ثباته على الحكم ان الاول انما يكون في اصل واحد يكثر فروعه والثاني باعتبار اصل واحد يقويه اصول كثيرة كذا نقله ابن نجيم

وحيث كان ثابتا دفع العلل فلجا كان الى ان ينتقل

يعني ان السائل اذا اشتغل بدفع العلل بما ذكرنا من الوجوه يكون ذلك ملجأ للمعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او ينتقل عن حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول فالاول ما اشار اليه بقوله

وانه من علة لاخرى لتثبت الاولى فذا الاحرى

اي ان ينتقل المعلل من علة الى علة اخرى لاثبات علته وهذا انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع علة المجيب مراد يكون علة لم يجد المعلل بدا من اثباتها بدليل كما يقال في نفي الضمان عن الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على استهلاكها فيقول الخصم لا نسلم انه مسلط بذلك فيحتاج المعلل الى اثبات ذلك بدليل وليس ذلك انقطاعا من المعلل لانه ادعى الحكم بتلك العلة فهو يسعى في اثباتها والانقطاع حالة تعتري المناظر لعجزه عما رام والمعلل هنا لم يظهر العجز ومثل هذا لو علل بالقياس فقال السائل القياس ليس بحجة فاثبت المعلل كونه حجة بخبر الواحد فمنع السائل كونه حجة ايضا فاثبت حجيته بالكتاب والثاني ما اشار اليه بقوله

كذاك من حكم لحكم آخرا بالعلة الاولى اذا ما قررا

اي ان ينتقل من حكم الى حكم آخر لاثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى وهذا يجري في القول بموجب العلة فيسلم السائل الحكم الذي رتبه المعلل على علته ويدعي النزاع في حكم آخر لئلا يتم مرام المعلل فينتقل المعلل الى اثبات ذلك الحكم بهذه العلة ايضا كقولنا الكتابة عقد يقال ويفسخ فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع مع الخيار فانه لو باع مع خياره ثم اعتقه عن الكفارة صح بالاجماع وقولنا يقال ويفسخ احتراز عن التدبير والاستيلاد فانهما لما لم يحتملا الفسخ لم يجز اعتاق واحد منهما عن الكفارة فيقول السائل انا اقول بموجب هذه العلة فهذا العقد لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لاستحقاق العبد العتق به كعتق ام الولد والمدبر فنقول الكتابة لا توجب نقصان الرق ولا ما يمنع الصرف الى الكفارة لما ذكرنا ان ما يوجب النقصان لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه وكما ان ثبوتها من جميع الوجوه لا يحتمل الفسخ كذلك ثبوتها من وجه لا يحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى والثالث ما اشار اليه بقوله

لانه يعم القليل كالحفنة والكثير وهو الكيل والجنس يعم القليل والكثير صح

ثم الى حكم سوى هذا انتقل   وعلة اخرى هنا من العلل

اي تنتقل من حكم الى حكم آخر بعلة اخرى لا بالعلة الاولى وهذا ايضا من القول بموجب العلة فيسلم السائل الحكم الذي رتبه المعلل على علة و يدعي النزاع في حكم كيلا يتم مرام المعلل فيتعذر على المعلل اثبات الحكم الاخر بتلك العلة فيعلله بعلة اخرى كمن علل في مسح الراس بانه ركن فيسن تثليثه كالمغسول ونحن نسلم انه ركن وان التثليث مسنون بهذه العلة لكن بطريق الاستيعاب ولا نسلم انه بطريق تكرار المسح فيحتاج المعلل في اثبات التكرار الى علة اخرى فيقول هذا مسح في الوضوء فيسن تكراره قالوا ومثل هذا لا يخلوا من ضرب غفلة حيث لم يعرف موضع الخلاف فيعلل بوجه لا يحتاج الى الانتقال والرابع قوله

وتارة من علة لعلة   اخرى سوى الاولى يروم النقله
ليثبت الحكم الذي تقدما   لا العلة الاولى التي قد قدما

اي ان ينتقل المعلل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى فبعضهم صححه احتجاجا بقصة ابراهيم عليه السلام في محاجة اللعين نمرود بن كنعان فانه عليه السلام انتقل من قوله ربي الذي يحيي ويميت لما عارضه اللعين بقوله انا احيي واميت الى قوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وهو انتقال الى حجة اخرى ليثبت الحكم الاول وبعضهم منع صحته كما اشار اليه بقوله

وفي الاصح لا يصح الرابع   والاحتجاج المستقيم الواقع

اي الاصح انه لا يصح هذا القسم الرابع لانه يعد انقطاعا في عرف النظار بالنظر الى ادابهم في البحث اذ يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات الحقوق وهو مقبول بالاجماع وقوله والاحتجاج مبتدا خبره فليس من قوله

على ذوي الكفر من الخليل   فليس ذا من ذلك القبيل

وهو جواب عما يورد من انتقال ابراهيم الخليل عليه السلام من حجة الى اخرى كما بينا اي ان ايراد الحجة بعد اخرى من الخليل ليس من ذلك القبيل اي من قبيل ايراد العلة بعد العلة ليثبت الحكم لان الحجة الاولى كانت ملزمة لا محالة لانه اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والامانة وعارضه بامر واضح البطلان بتسمية اطلاق المسجون احيا وقتل الاخر امانة

لانه بالانتقال قد دفع   هنالك اشتباههم كيلا يقع

حاصله ان الكلام فيما اذا بان بطلان دليل المعلل فانتقل الى دليل اخر اما اذا اتضح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال فان معارضة اللعين كانت واضحة البطلان لما قصد من الاحياء والاماتة فانتقل الخليل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور

وكلما سمعته من الحجج   قبل القياس مر ذاك واندرج
مما به ثبوته شيئان   الاول الاحكام ثم الثاني
هو الذي الاحكام قد تعلقت   به وتلك اربع تحققت

يعني ان الذي مر ذكره قبل القياس من الحجج اعني الكتاب والسنة والاجماع فالثابت به شيئان الاول الاحكام المشروعة كالحرمة والجواز والفساد ونحوها والثاني هو الذي يتعلق به الاحكام مثل الاسباب والعلل والشروط ونحوها وانما خص بالذي مر قبل القياس لما تقدم من ان الاحكام وما تثبت هي به لا يثبت بالقياس ثم التعليل لا يصح الا بعد معرفة هذه الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم كما تقدم فلا يكون القياس الا بعد معرفة هذه الاشياء فهي وسيلة الى معرفته وكان الظاهر تقديم ما هو وسيلة الا انه لما كان القياس اصلا من اصول الشرع وحجة من حججه قدم عليها

قد دفع

يكون

ليكون ذكر الحجج متناسقا مرتبا بعضه على بعض ومحصل هذا الباب ما ذكره في التلويح من ان الحكم اما حكم يتعلق بشي بشيء او لا فان
لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث هنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبار او
اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى
منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل صح
او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض وبظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة
في الدين فسنة والا فنفل وندب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي
رخصة وهي اربعة كما تقدم وان كان حكما يتعلق بشي بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا
فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة انتهى وقوله وتلك اربع
الى آخره اي ان الاحكام بمعنى المحكوم به اربعة انواع كما سيأتي ولم يذكر ما تساوى فيه الحقان اما لما في التلويح من انه لم يوجد
قسم اجتمعا فيه على التساوي في اعتبار الشارع او لما في التقرير من انه اذا تساويا يرجح حق العبد لاحتياجه فكان ملحقا بالقسم الاخير

منها حقوق الله بالخلوص كذا حقوق العبد بالخصوص

المراد بحقوق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظيم خطره وشمول نفعه
والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى سبحانه وله ما في السموات وما في الارض واما باعتبار التضرر
والانتفاع فهو متعال عن الكل والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ذكره في التلويح

وما يكونان به والحق لله غالب ومستحق

اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب كحد القذف لانه من حيث انه شرع لصيانة عرض العبد ولدفع العار عن المقذوف
كان حقه ومن حيث انه زاجر شرع لاخلاء العالم عن الفساد كان حق الله تعالى ولذا سمي حدا فلما تعارضت فيه الادلة تعارضت
الاحكام فمن حيث انه حق الله تعالى لا يباح القذف باباحة احد ويستوفيه الامام دون المقذوف ولا ينقلب مالا عند
سقوطه ويتنصف بالرق ولا يحلف القاذف ولا يؤخذ منه كفيل الى ان يثبت ولا يورث ولا يصح فيه العفو ولا يجوز الاعتياض
عنه ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة بكلمة واحدة كان قال زناة او زنيتم او كلمات متفرقة لا يقام عليه
الا حد واحد وشرط فيه احصانه ومن حيث انه حق العبد شرط فيه الدعوى ولا يبطل بالتقادم ويجب على المستأمن ويقيمه
القاضي بعلمه ويقدم استيفاؤه على سائر الحدود ولا يعمل فيه الرجوع بعد الاقرار وحيث تعارضا غلبنا حق الله تعالى
لان المقصود الاصلي من اقامته اخلاء العالم عن الفساد وما للعبد يكون داخلا فيه وخالف في ذلك صدر الاسلام فذكر
ان حق العبد غالب فيه وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى

وما يكون كالقصاص يغلب من دين حق العبد فهو يطلب

هذا هو القسم الرابع وهو ان يكون فيه الحقان ويكون الغالب منهما حق العبد كالقصاص فان القتل جناية على النفس
ولله تعالى فيها حق الاستعباد كما ان للعبد فيها حق الاستمتاع ببقاء النفس فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة
على الحقين لكن حق العبد فيه راجح بالاجماع ولهذا يجري فيه الارث والعفو والاعتياض بطريق الصلح ولو قتل سلطان
انسانا يؤاخذ به كما لو اتلف ماله بخلاف حد القذف والى رجحان حق العبد اشار قوله سبحانه ولكم في القصاص حيوة

اما حقوق الله فالثمانيه محض عبادات وتلك ثانيه

يعني ان حقوق الله تعالى ثمانية انواع بالاستقراء فمنها العبادات الخالصه

وتلك كالايمان والفروع وذي ثلاثة على التنويع

يعني ان العبادات الخالصة كالايمان وفروعه من الصلاة والزكوة والصوم والحج والجهاد وانما كانت فروعه لانها لا تصح

بدونه وهذه العبادات الخالصة تتنوع الى ثلاثة انواع كما قال

فانها الاصول واللواحق   ثم الزوايد التي توافق

يعني ان في هذه الجملة اصولا ولواحق وزوايد لان كل واحد يشتمل على الاصل والملحق به والزوايد ثم كون الطاعات فروع الايمان وزوايده لاينافي كونها في نفسها ما له اصل وملحق به وزوايد فاصل الايمان هو التصديق على ما قدمنا في بحث السنة والملحق به هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير وليس باصل ولذا سقط عند التعذر كالاخرس او التعسر كالمكره وزوايد الايمان هي الاعمال لما في الحديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزايدة واما الفروع فالاصل فيها الصلاة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب وانما صارت قربة بواسطة الكعبة ثم بعدها الزكوة لتعلقها بنعمة المال التي هي دون نعمة النفس وبعدها الصوم شرع رياضة لقهر النفس الامارة بالسوء وصار قربة بواسطة النفس وهي دون الواسطتين في المنزلة وزوايد هذه العبادات الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد ثم بعدها الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية اذ هو في نفسه تعذيب وتخريب الا ان الواسطة التي صار بها عبادة اعلاء كلمة الحق وهو المقصود وما سوى الفروض من النوافل والاداب فهي زوايد شرعت مكملات للفرايض موافقة لها في كونها عبادة من جنسها

كذا عقوبات تكون كاملة   مثل الحدود وهي نفعا شاملة

اي من حقوق الله تعالى عقوبات كاملة مثل الحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة

كذا عقوبات تكون قاصرة   مثل ارث قاتل وذا يرع

اي منها ايضا عقوبات قاصرة كحرمان الارث في حق القاتل فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول وهو عقوبة للقاتل لانه غرم في حقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في مال المقتول ولما كانت عقوبة لم تثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطاء لعدم الخطاب ولم تثبت في القتل بالسبب لذلك ايضا وقوله ودايرة اي منها حقوق دايرة بين العبادة والعقوبة

من الحقوق فهي كالكفارة   عقوبة لذنبه ستارة

يعني ان الحقوق الدايرة بين الامرين كالكفارة ففيها معنى العبادة في الاداء لانها تودى بمحض العبادة كالصوم والاطعام والتحرير وتجب بطريق الفتوى ولا تستوفى منه جبرا وفيها معنى العقوبة لانها لا تجب الا اجزية والعقوبة هي التي تجب جزاء للفعل المحظور ولذا سميت كفارة لانها ستارة للذنوب وجهة العبادة فيها غالبة عندنا ولذا تجب على الاعذار كالخاطي والناسي والمكره حتى تجب على من ليس بجان في اليمين ولا في الحنث كمن حلف لا يكلم هذا الكافر او الاجنبي في هذا اليمين لان ترك التكلم معه خير فاذا اسلم وكلمه حنث ولا جناية في الحنث لان هجران المسلم غير مشروع ومع ذلك تجب الكفارة ولترجح جانب العبادة فيها لا تتداخل وهذا بخلاف كفارة الفطر فان جهة العقوبة غالبة فيها فلذا لا تجب على الخاطي والناسي وتتداخل حتى لو افطر مرارا في رمضان واحد من غير تكفير لا يلزمه الا كفارة واحدة ولو افطر في رمضانين ولم يكفر للمرة الاولى فكذلك في رواية الطحاوي فعرفنا انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة حيث انها تودى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق

كذا عبادة فيها معنى المؤن   كما زكوة الفطر في هذا الشان

المؤن جمع مؤونة من مانت القوم امانهم اذا احتملت مؤونتهم وهي الثقل والكلفة اي من حقوق الله تعالى

بلغ مقابلة

اصحابنا

عبادة فيها معنى المؤنة كزكوة الفطر فان جهة العبادة فيها متعذ رة كتسميتها صدقة وكونها طهرة للصايم واشتراط
النية في ادائها وجهة المؤنة من حيث وجوبها بسبب رأس الغير كالنفقة ولذا لم يشترط لها كمال الاهلية فيجب
في مال الصبي والمجنون اعتبار الجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لانه ارجح

كذا مؤنة بغير شكر · تضمنت عبادة كالعشر

اي منها ما هو مؤنة فيه معنى العبادة كالعشر لان المؤنة فيه باعتبار الاصل وهو الارض والعبادة باعتبار الوصف وهو النما
ولذا يصرف مصارف الزكاة ولم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة واما في البقا بان اشترى الكافر ارضا عشرية فجان
البقاء عند محمد فتبقى عشرية وعند ابي يوسف يجب تضعيفه وعند ابي حنيفة تقلب خراجية

كذا اذا بها [illegible] يكون معنى · عقوبة مثل الخراج ضمنا

كذلك اي كالمؤنة المتضمنة للعبادة في كونها من حقوقه تعالى مؤنة يكون فيها معنى عقوبة في ضمنها مثل الخراج لان المؤنة فيه
باعتبار الاصل وهو الارض والعقوبة فيه باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة ولذا لا يصح وضعه على المسلم ابتداء
لكن صح ان يكون عليه بقاء كما لو اشترى المسلم ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان جهة المؤنة راجح والمسلم اهل للمؤنة

كذا من الاقسام حق قائم · بنفسه مثل اداء الغنائم
لخمسه لله حق كائن · وان مثل ذلك المعادن

اي من هذه الاقسام حق ثابت بنفسه من غير ان يتعلق وجوبه بذمة المكلف ويجب عليه اداؤه طاعة كخمس الغنائم والمعادن
فان الخمس حق ثبت لله بحكم الوهية تعالى بناء على ان الجهاد حقه تعالى لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار الحاصل
بالجهاد كله له سبحانه كما قال قل الانفال لله لكنه تعالى اثبت اربعة اخماسه للغانمين منة منه وكرما فلم يكن الخمس حقا لزمنا
اداؤه طاعة بل هو حق استبقاه لنفسه جل شانه وقسمه بين من سماهم في كتابه فتولى السلطان اخذه وقسمته لانه نايب الشرع
في اقامة حقوقه ولذا جاز صرف هذا الخمس الى من استحق اربعة اخماسه من الغانمين عند حاجتهم بخلاف الزكوة والصدقات
فانها لزمت طاعة لله تعالى فلا يجوز صرفها الى المودي وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول وافتقر قبل صرف
الساعي الى الفقير لا يجوز له ان يستردها منه ولذا حل لبني هاشم دون الزكوة لانه لما لم تقم به قربة بقي طيبا ولذا قال عليه الصلوة
والسلام يا بني هاشم ان الله تعالى حرم عليكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس

اما حقوق العبد فهي كالبدل · لمتلف والغصب حينما حصل

يعني ان حقوق العباد كبدل التالف والمغصوب وكذا الديات وملك المبيع والثمن وملك النكاح

ثم الحقوق كلها كما سلف · قسمان منها الاصل كان والخلف

يعني ان الحقوق كلها سواء كانت حقا لله او لعبده تنقسم الى اصل و خلف

«للذين في الايمان اعتبار» اذ اصله التصديق والاقرار» فههنا الاقرار اصل ذو شرف» لكن عن التصديق حينا الخلف»
«يصير في احكام هذي الدار» لذاك حكمه عليه جاري»

اي ان للاصل والخلف اعتبارا في الايمان لان اصل الايمان التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء فالاقرار اصل شريف في الايمان لكنه
تارة يصير خلفا عن التصديق في احكام الدنيا فيصير الاقرار المجرد قايما مقام مجموع التصديق والاقرار كما في الاكراه على الاسلام

«ثم الاداء من اب وام» خليفة يصير ذا في الحكم» عن الصغير اذ يصير مسلما» اذ ولد الاصلين كان اسلما»

اي ثم يصير ايمان احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ايمان الصغير حتى يجعل مسلما كاسلامه تبعا له

«وحيث لا اصل في الاعتبار» فالطفل صار تابعا للدار» فكونه للدار تابعا خلف» عن ان يكون تابعا لمن سلف»

يعني اذا كان الطفل لا اصل له في هذا الاعتبار بان سبي واخرج الى دار الاسلام وحده فانه يصير تابعا للدار فيصير كونه

تابعا للدار خلفا عن تبعيته لاحد ابويه في الاسلام والحاصل انه اذا سبي الطفل فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الي دار الاسلام فهو مسلم بتبعيته للدار وان لم يخرج من قسم وبيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات صلي عليه ويدفن في مقابر المسلمين كذا قالوا لكن قال في التلويح والتحقيق انه عند عدم واحد الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه ليلا يلزم للخلف خلف فيكون الشي خلفا واصلا ثم قال وقد يقال لا امتناع في كون الشي اصلا من وجه خلفا من وجه انتهى

كذلك التطهير ليس يختلف ... بالماء اصل والتيمم الخلف

يعني كذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف ولا خلاف في الخلفية لكن عندنا هو خلف مطلقا يرتفع به الحدث الي غاية وجود الماء بالنص لانه لما كان حكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث كان كذلك حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا فلا يصح جعله خلفا في حق الاباحة مع الحدث فلذا قال

فمطلق فيما لدينا ذا الخلف ... والشافعي بالضرورة اعترف

يعني ان التيمم خلف مطلق عندنا فحكمه حكم الماء في تادية الفرايض به وعند الشافعي خلف ضروري بمعنى انه تثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة وقيام الحدث كطهارة المستحاضة وفايدة الخلاف تظهر في صحة تقديمه على الوقت واداء فرضين بتيمم واحد فعندنا جاز خلافا له وفي من له انآن احدهما طاهر والاخر نجس وقد اشتبها عليه فعندنا لا يجوز له التحري لان التراب طاهر طهور مطلقا عند العجز عن الماء وقد تحقق بالتعارض الموجب للتساقط وعنده يجب التحري ولا يجوز التيمم اذ معه ما طاهر بيقين فلا ضرورة فلا تيمم قال في التلويح ولا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا اختير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما تندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع انتهى

• لكن عن الماء هنا الخليفه • كان التراب اذ ابو حنيفه • كذاك يعقوب كذا الا فذ ذكر • لكن محمد ومثله زفر ••

يعني ان الخلفية بين الماء والتراب عند ابي حنيفة وابي يوسف فالخلفية في الآلة فالتراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة كذلك وقد ثبت التراب طهور المسلم يؤيده يمكن محمد

هما يقولان التيمم الخلف ... عن الوضوء ثم هذا المختلف

يعني يقولان ان التيمم خلف عن الوضوء فالخلفية في الفعل لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز وقوله ثم هذا المختلف يعني ان هذا الاختلاف

يبنى عليه حكم ذي التيمم •• ان ام ذا الوضوء شرعا فاعلم

اي يبتنى على هذا الاختلاف ما اذا ام المتيمم المتوضي فعند الشيخين جاز لانه لا خلفية بين الطهارتين فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضي وعند محمد وزفر لا يجوز وهذا في غير صلاة الجنازة اذ يجوز ذلك فيها بلا خلاف

ومثبت للاصل مثلما سلف ... لا غيره يكون مثبت الخلف

يعني ان ما يثبت به الاصل يثبت به الخلف فكما ان الاصل لا يثبت بالراي كذلك الخلف لا يثبت بالراي

• والشرط كون اصله مفقودا • على احتمال كونه موجودا • لاجل ان يصير ذلك السبب • بالانعقاد فهو شرط قد وجب •
• فلم يكن بدون ذلك الخلف • بيان ذاك في الغموس والحلف • حقا على مس السما ينعقد • • هذا وما الغموس اصلا منعقد •

اي شرط الخلف ان يكون الاصل معدوما في الحال العارض على احتمال وجوده بان يكون وجوده ممكنا ليصير السبب متصفا بالانعقاد للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف مثلا اراد ان الصلاة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم بظهور

المحرّ ينعقد الحكم الى اليتيم وقوله فلم يكن بدون ذلك الخلف يعني اذا لم يحتمل الاصل الوجود لا يصلح الخلف بيان ذلك في اليمين الغموس وفي الحلف ليمسّن السماء حيث ينعقد الحلف على مسّ السماء لاحتمال وجود المسّ في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فيتحوّل الحكم الى الخلف وهو الكفارة وكذلك سائر الابدال من المسح والتيمم والفدية بخلاف الغموس وهو الحلف على ماض فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر

وما تعلقت به الاحكام فانه اربعة اقسام

هذا هو القسم الثاني وهو ما يتعلق به الاحكام وهو اربعة احكام السبب والعلة والشرط والعلامة وقد تقدم وان ما يتعلق به الشيء ان كان داخلا فيه فركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكر في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجود الشيء فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة

فاول الاقسام من هذا السبب فمنه ما الى الحقيقه ينتسب ..

السبب لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير والمراد ما يطلق عليه السبب حقيقة او مجازا اذ يعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات فمنه ما هو سبب حقيقي

• اي ما الى الحكم طريقا يجب • وما وجوبه اليه ينسب • ولا وجود ذو معنى العلل • يكون معقودا به لمن عقل ..

• لكن هناك علة بالجزم • يكون بينه وبين الحكم • ولا تضاف هذه الى السبب • فما وجودها الى هذا انتسب •

يعني ان السبب الحقيقي ويسمى سبب المحض ما يكون طريقا الى الوصول الى الحكم من غير ان يضاف اليه ثبوت الحكم ولا يعقل فيه معنى العلل بل يتخلل بينه وبين الحكم علة لا يضاف وجودها الى السبب فاحترز بكونه طريقا الى الحكم عن السبب المجازي لانه ليس بطريق اليه وعن العلامة لانها ليست بطريق له بل هي دالة عليه وبكونه لا ينسب اليه وجوب الحكم عن العلة وبكونه لا تنسب اليه وجود الحكم عن الشرط وهذا القيد يصلح ان يكون مخرجا للعلة ايضا لان الحكم يضاف الى العلة وجودا بها كما يضاف الى الشرط وجودا عنده وقوله ولا معنى العلل الخ اي لا يعقل فيه معاني العلل اذا تعقله المتعقل اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه بواسطة او غير واسطة وهو احتراز عن السبب الذي له شبهة العلل والذي في معنى العلل وقوله لكن هناك الخ بيان لخلوه عن معنى العلة اي يتخلل بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري ولا تضاف تلك العلة الى السبب ثم مثل لذلك بقوله

كمن على مال كمن يسرقا يدل او قتل اذا تحققا

يعني كدلالة انسان ليسرق مال آخر وليقتله اذا تحقق ذلك من المدلول فان الدال لا يضمن لان الدلالة سبب محض وقد توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وفعله غير مضاف الى السبب لانه باشر ذلك باختياره بخلاف دلالة المحرم على الصيد حيث يوجب الضمان على الدال لان الدلالة في ازالة الامن عن الصيد مباشرة لا سبب لانه كان آمنا ببعده او تواريه وقد زال امنه بالدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة حيث يضمن لانه جان بترك ما التزمه من الحفظ قال في التلويح فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا فيها بغير القياس لغلبة السعاة ونقل عن التقرير فتوى المتاخرين بالضمان بالسعاية لغلبة السعاية وينبغي مثله لو غلب غصب المنافع ونقل عن ابي اليسر ان بعض مشايخنا يفتون بالضمان في الساعي مطلقا وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من يسعى به يضمن والا لا وهذا خلاف اصول اصحابنا لكن لو راى القاضي تضمين الساعي له ذلك لانه موضع اجتهاد ولينزجر السعاة انتهى ومن فروع السبب المحض فتح باب القفص والاصطبل فان الفاتح لا يضمن وهذا اذا لم يخرج في فور الفتح وكذا دفع السكين الى الصبي ليمسكه فقتل به نفسه لانه امره بامساكه لا باستعماله بخلاف ما اذا سقط على رجله فعقره فانه يضاف الى السبب الاول وهو المناول له فكان سببا في معنى العلة ومن فروعه ما اذا امر صبيا بصعود الشجرة قائلا اصعد وانفضها لتاكل او لناكل فلا ضمان ان سقط فمات بخلاف ما لو قال لآكل بضمير المتكلم حيث تضمن عاقلة الدية لانه صار في معنى العلة لان منفعة الامر على الخصوص كما نقله القاآني

• فان يضف اليه كان للسبب • بذاك حكم علة فينتسب • اليه مثل القود او سوق الجمل • ففيهما الضمان شرعا قد حصل •

هذا هو القسم الثاني من السبب وهو السبب الذي في معنى العلة فيضاف الحكم اليه كقود الدابة او سوقها فان كل واحد منهما
سبب لانه طريق مفض الى الاتلاف لانه يحمل الدابة كرها على الحركة لكن ليس بموضوع للاتلاف ليكون علة وانما العلة وطي الدابة
لكنه سبب بمعنى العلة من حيث ان الاتلاف مضاف الى السايق والقايد فاضيف التلف الحاصل بوطي الدابه اليه فيما يرجع الى
بدل المحل اما ما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يرجع اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص ومن هذا القسم اشراع
الجناح في الطريق ووضع الحجر فيه وترك المالك الحائط المائل بعد التقدم والاشهاد وحمل الصبي على الدابة وشهادة الشهود بالقصاص
اذا رجعوا لانها غير موضوعة للقتل لكنها طريق اليه وقضاء القاضي بها لا عن اختيار وكذا استيفاء الولي القصاص بسببها فيجب
الدية عليهم لا الكفارة والقصاص وحرمان الارث لانها جزاء المباشرة ولم توجد ولو قال رجل لاخر تزوج هذه المرأة فانها حرة
فتزوجها فاولدها ثم ظهرت امة لم يرجع عليه بقيمة الولد لانه سبب محض يتخلل بينه وبين الحكم تزوجه بخلاف ما اذا زوجها منه على
انها حرة لان الاستيلاد ثابت كالتزويج لانه وضع له والمزوج صاحب العلة فيضاف الحكم اليه وكذا الموهوب له المغرور اذا
استولد الجارية الموهوبة فاستحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب والمستعير اذا اتلف العين باستعماله ثم ظهر الاستحقاق
وضمن قيمته لا يرجع بالقيمة على المعير لان كل واحد منهما سبب محض وقد تخلل بينه وبين الولد والعين ما هو علة غير مضاف
اليه وهو الاستيلاد والاستعمال وهذا بخلاف المشتري اذا استولدها فاستحقت لان البايع صار كفيلا عن المشتري بما شرط
عليه من البدل فكانه قال ضمنت لك سلامة الاولاد ذكره القاآني ثم اشار الى القسم الثالث بقوله

وحلفه بالله والطلاق ... ونذره بالشي والاعتاق
فذا على المجاز سمي السبب ... لكنه الى الحقيقة ينتسب

يعني ان اليمين بالله تعالى قبل الحنث يسمى سببا مجازا واليمين بالطلاق والعتاق والنذر وهي الصيغ الدالة على تعليق الطلاق والعتاق والنذر
بشي يسمى قبل وقوع المعلق عليه سببا مجازا ايضا فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليه من الجزاء وهو وقوع الطلاق
او العتاق اولا ووالمنذور به لا فضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقة اذ ربما لا تفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه وانما قلنا
قبل وقوع المعلق عليه لانها بعده تصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها واتصالها
بها بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة
الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف قوله والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة
للبر والبر لا يفضي الى الكفارة والمفضي انما هو الحنث الذي هو ضده والبر مانع منه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة
الحنث لانه المؤثر فيها كما في التلويح وحيث لم يكن هذه المذكورات اسبابا حقيقة وانما سميت بذلك مجازا لم يجز التكفير
قبل الحنث عندنا لانه يكون ح قبل السبب وجوزنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج
الى المحل عند التعليق والشافعي رحمه الله تعالى جعلها اسبابا في معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث
والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فلم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في
غير محله والحاصل كل واحدة من هذه المذكورات ليست سببا حقيقة لكنها تنتسب الى السبب حقيقة

•بشبهة فبطل ما علقا• تنجيزه فقد رما حققا• من شبهة ففي المحل يبقى • ومابدونه يكون حقا•
• فاحتاج المحل كالحقيقة • فان يفت يبطل لذى الطريقة• بلغ مقابلة

قوله بشبهة متعلق بقوله ينتسب وحاصله ان المعلق بالشرط كانت طالق في ان دخلت الدار فانت طالق ليس بتطليق ولا
بسبب للتطليق في الحال ولذا سمي سببا مجازيا لكن فيه شبهة السببية من حيث ان التعليق يمين وموجبه البر والبر مضمون
بالطلاق بمعنى انه لو فات البر لزمه الطلاق فكان بمنزلة الغصب موجبه رد العين على المختار وانه مضمون بالقيمة على معنى
انه لو فات العين لزمه رد القيمة ثم للقيمة حال قيام عين المغصوب شبهة الوجوب حتى صح الرهن والكفالة بالمغصوب

معان الرهن والكفالة لا يصحان الا بالدين القايم في الحال وكذا لو برآء المغصوب الغاصب صح ابراوه حتى لو هلك عين المغصوب لا شيء على الغاصب مع ان الابرآء عن الاعيان لا يصح فكذلك فيما نحن فيه لما كان البر مضمونا بالطلاق بحيث لو فات البر لزم الطلاق وكان للتعليق شبهة التطليق حالا وشبهة الشيء لا تثبت الا في محله فلا تثبت شبهة النكاح في البهايم ولا شبهة البيع في الحر لما لم يتصور حقيقة النكاح والبيع فيهما وحيث كان للتعليق شبهة التطليق فلا بد له من المحل فاذا قال لزوجته اذا دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا ثم عادت اليه بعد زوج آخر ثم دخلت الدار فلا تطلق لانه بتنجيز الثلاث فات المحل فبطل التعليق لما فيه من شبهة التطليق الحالي المحتاج للمحل فكذا ما فيه شبهته وذهب زفر الى ان التنجيز لا يبطل التعليق لانه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة ثلاثا ان نكحتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وقد اشار الى جوابه بقوله

وذكر الطلاق ان علقا ... بالملك في التي ثلاثا طلقا
لان ذا الشرط له حكم العلل ... حتى كان عينها الذي حصل
فصار ذا معارضا الشبهة ... تقدمت عليه فاعرف وجهه

يعني ليس كما ذكر في اعتبار وجود المحل ما اذا علق طلاق مطلقته ثلاثا بنكاحها كما نقلناه من دليل زفر لانه انما صح مع عدم وجود المحل لان هذا الشرط وهو النكاح الذي علق به الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان له شبهة العلة ويتعلق الحكم بحقيقته علته يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفايدة فلو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التطليق فشبهة العلة تبطل بشبهة الايجاب فيما قلنا اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار هذا اي كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا الشبهة ثبوت السببية في المعلق قبل تحقق الشرط حسبما قررناه من جعل المعلق في حكم السبب الحقيقي في اقتضاء المحل لثبوت شبهة السبب الحقيقي فوجه المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء المقتضية للمحل وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها بمعارضته فلم يشترط قيام محل الجزاء لزوال معنى الموجب له فيبقى التعليق مجردا عن الشبهة المستدعية للمحل والتعليق يمين ومحله ذمة الحالف فيبقى ببقائها كذا في التحقيق وغيره (وتعليق صح)

• وان ما يضاف من ايجاب • فذاك لمجاز من الاسباب • وانه بعد قسما للعلل • كما سياتيك بغير ما خلل •

يعني ان الايجاب المضاف كقوله انت طالق غدا سبب للحال وانما كان سببا للحال لانتفاء المانع من الانعقاد وهو التعليق غير ان حكمه يتأخر الى ما اضيف اليه من الوقت والاضافة لا تخرجه عن السببية كما ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا تخرج شهود الشهر عن السببية فلو قال لله علي كذا غدا كان له التعجيل قبله لانه بعد السبب لان الاضافة دخلت على الحكم بالسبب فهو تعجيل المؤجل بخلاف ان جاء غد فلله علي كذا حيث لا يجوز التصدق قبله لانه تعجيل قبل السبب ولو حلف لا يطلق امرأته فاضاف الطلاق الى الغد حنث وان علقه لا كما نقله ابن نجيم وقوله وانه بعد قسما الخ يعني ان هذا من اقسام العلل كما سياتي بيانه وهذا على وفق ما في المنار فاقسام السبب اي ما يطلق عليه اسمه ثلاثة حقيقي ومجازي وسبب في معنى العلة قال في التلويح فان قلت قد اعتبر في حقيقته الافضاء وعدم التاثير فكما ان المجازي جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا القسم الذي ينتفي فيه الافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السبب بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة اللهم الا ان (السبب صح)

يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين انتهى

والعلة الثاني وذا ما يوجب في الابتداء الحكم فهو الموجب

اي العلة القسم الثاني من الاقسام الاربعة وهي لغة المغير ومنه سمي المرض علة واصطلاحا ما يوجب ان يثبت الحكم في الابتداء فالحكم موجب بالفتح فخرج بالقيد الاول الشرط لانه يجب عنده لا به وبقوله في الابتداء السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا لان المراد بالابتداء ان يثبت الحكم به بلا واسطة ويدخل في التعريف العلل العقلية والوضعية التي يجعل الشارع كالبيع للملك والنكاح للحل والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة وقد تقدم ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا انه لما كان غيبا عن العباد لعجزهم عن دركه نسب الوجوب الى العلل

ذي سبعة فعلة بالاسم تكون والمعنى معا والحكم

يعني ان العلة سبعة اقسام والمراد ما يطلق عليه لفظها فتقسيمها كتقسيم العين الى الباصرة والجارية وغيرهما وذلك لانهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة امور اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما فان اجتمعت الامور الثلاثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها فهو قسم واحد والا فان اجتمع اثنان فثلاثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلاثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم صارت الاقسام سبعة فالاول العلة اسما ومعنى وحكما

كمطلق البيع فذا للملك في الشرع موضوع بغير شك

فان مطلق علة للملك اسما فانه وضع في الشرع لاثباته والملك مضاف اليه ومعنى لانه مؤثر في هذا الموجب اعني الملك وحكما لانه يثبت به مقارنا له وكذا النكاح للحل وهذا هو الذي يسمى علة حقيقة والمراد بمطلق البيع ما لم يقيد بشرط لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن جزئياته فانه صادق على البيع بالخيار البيع صح

،وعلة تكون حقا اسما، ولم تكن معنى وليست حكما، وتلك كالايجاب اذ تعلق، بالشرط اذ عقيبه تحقق،

اي القسم الثاني العلة اسما لا معنى ولا حكما كالايجاب المعلق بالشرط لان صورة العلة في التعليق موجودة ولذا يضاف الحكم اليها عند وجود الشرط لكن لا تاثير لها قبله وليست علة حكما اذ لا يحصل الحكم معها في الزمان

،وعلة معنى كذاك اسما، وليس علة تكون حكما، كالبيع حيثما الخيار يشترط، والبيع موقوفا على هذا النمط،

اي القسم الثالث العلة معنى واسما لا حكما كالبيع بشرط الخيار وكذا البيع الموقوف كبيع الفضولي فانه علة اسما بدليل ان الحكم يضاف اليه شرعا ومعنى لانعقاده شرعا لافادة هذا الحكم والذي يدل على انه علة لا سبب ان المانع وهو الخيار او حق المالك اذا زال بمضي المدة في البيع بالخيار او باجازة المالك يثبت الحكم اي الملك للمشتري بذلك البيع من حين الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا ولو كان سببا لم يكن كذلك فان المسبب يثبت مقصودا لا مستندا الى وجود السبب

كذاك اذ يضف هنا الايجاب الى الزمان مثل النصاب والحول لم يمض كذا الاجارة فوضعها للنفع بالعبارة

اي كالايجاب المضاف الى الزمان فانه علة معنى واسما لا حكما اما كونه اسما فلان الحكم يضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه لا حكما لتاخره الى الزمان المضاف اليه وهو غير حاصل في الحال وكذا نصاب الزكوة حال كون الحول لم يمض اي قبل مضي الحول علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتاخر الى حولان الحول وكذا عقد الاجارة علة لملك المنفعة اسما ومعنى للاضافة والتاثير ولذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما

وعلة في حيز الاسباب كمن شرى القريب في الانساب

اي الرابع العلة التي تكون في مكان السبب فهي تشبه السبب من هذا الوجه كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث الواسطة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من موجبات كان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة

وعرض الموت كذا التعليل　　كاامامنا به يقول

فان مرض الموت علة للمنع عن التبرع بحق الوارث فيما زاد على الثلث ويشبه السبب لان الحكم انما يثبت به اذا اتصل به الموت لان العلة مرض مميت ولما كان منعدمًا في الحال لم يثبت الحجر فصار ما تبرع به ملكًا للحال حتى لا يحتاج الى تمليك لو برا واذا مات صار كانه تصرف بعد الحجر فيتوقف على اجازتهم وكذا التزكية عند امامنا ابي حنيفة رحمه الله تعالى كما اذا شهد الشهود بالزنا على محصن لان الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود وهي لا تكون موجبة بدون التزكية فكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده لكن من حيث ان التزكية صفة الشهادة بقي الحكم مضافًا الى الشهادة فيضمن الشهود اذا رجعوا ايضا وعندهما لا ضمان عليهم لانهم اثنوا على الشهود خيرًا كما لو اثنوا على المشهود عليه بان قالوا هو محصن

كذاك كل علة للعلة　　فانها تعد من ذي الجمله

اي مثل هذا كل ما يكون علة العلة فانه علة في حيز الاسباب فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى العلة الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا يوجب الحكم الا بواسطتها يشبه السبب وهذا هو السبب في معنى العلة ثم ما هنا على وفق ما في المنار متابعة لفخر الاسلام ومنهم من جعل القسم الرابع من قبيل العلة اسمًا ومعنى لا حكمًا وجعلها قسمين قسم يشبه الاسباب كالاجارة وقسم لا يشبه الاسباب كالبيع الموقوف فانه اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا ازال المانع ثبت الحكم من وقت البيع فلذا كانت الزوائد للمشتري فهو علة غير مشابهة للاسباب بخلاف الاجارة فان العلة التي تراخى عنها الحكم لكنه اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لتخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله لا يتخلل الزمان بينها وبين الحكم لا تكون مشابهة للسبب ذكره صدر الشريعة وجعل شراء القريب علة اسمًا ومعنى لا حكمًا للاضافة والتاثير وعدم التاخير غير انه يشبه السبب لثبوت الواسطة وذكر في التلويح ان بين العلة اسمًا ومعنى لا حكمًا وبين العلة التي تشبه الاسباب عمومًا من وجه لصدقهما معًا في الامثلة الثلثة كالاجارة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب انتهى

من تلك وصف فيه شبهة العلل　　كالوصف من وصفين حيثما حصل

اذ ليس ذاك وحده بعله　　والعلة الاثنان اعني الجمله

هذا هو القسم الخامس وهو العلة معنى فقط لوجود التاثير في العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتيب عليه والمراد بالوصف من وصفين الجزء الذي ليس باخير كما سياتي قريبًا او احد الجزئين الغير مرتبين كالقدر والجنس وهذا على ما ذهب اليه فخر الاسلام من انه وصف له شبهة العلة لانه موثر والسبب المحض غير موثر وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر فعلى ما ذكره فخر الاسلام لما كان علة الربا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فيثبت به ربا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير كذا في التلويح

وعلة معنى كذا حكما　　تكون لا تكون تلك اسما　　كآخر الوصفين عند الاثر　　والعلة المجموع مثلما اشتهر

هذا هو القسم السادس فان العلة اذا كانت ذات وصفين موثرين مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودًا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع كالقرابة والملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرًا في ايجاب الصلات ولذا يجب صلة القرابة ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحًا بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية كما في التلويح

وعلة تكون تلك اسما　　ولم تكن معنى وكانت حكما　　وتلك كالامراض ومثل السفر　　كذلك النوم فعنده الاثر

هذا هو القسم السابع وهو كل علة اقيمت مقام حقيقة الموثر كالمرض والسفر اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام حقيقة الموثر وكالمس والنكاح اقيما مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة هذا والتقسيم العقلي يقتضي ايضا ما هو علة حكما فقط كما يقتضي ما هو

علة معنى فقط وهذا هو الوصف الذي له شبهة العلة وقد ذكرناه بقي ما هو علة حكما فقط ولم نذكره اقتفاء لما في المنار ومثل له في التوضيح بالشرط في تعليق الايجاب لثبوت الحكم عنده كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأخير

• وهي كالاستطاعة مع الفعل • كانت مع الحكم بغير فصل • اذ قرانها حتما وجب • وقد يقام ههنا الداعي السبب •
يعني ان العلة تقارن الحكم في الزمان كمقارنة الاستطاعة للفعل حسبما تقدم فاقتران العلل الشرعية بالحكم واجب مثل اقتران العلل العقلية مع معلولاتها كالكسر والانكسار وهذا ما عليه المحققون ومن مشايخنا من فرق بين العلة العقلية والعلة الشرعية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها بمعنى انه يعقبها ويتصل بها ووجه الفرق ان العلة لا يوجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدمها بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الحكم معها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول بخلاف العلل الشرعية لانها في انفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة واجاب عنه في التلويح بانه ان اراد ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول تاخرا زمانيا على ما هو المدعى قال واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فباطل لانها كلام لا يحدث حرف منها حال قيام الاخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ انتهى فمن فروع القول الاول ما نقل عن الجامع الكبير زوج رجل امته من حر ثم ان مولاها خلعها منه بعد دخوله على رقبتها فانها تطلق بائنا لان لفظة الخلع اوجبت البينونة فوجب المال او لا والجارية لمولاها دون الزوج لانها لو جعلت للزوج لبطل من حيث يصح لان الطلاق ينزل بعقد الخلع والزوج يملك الامة بعقد الخلع لان الخلع عقد مبادلة فيقع الملك في الامة مع وقوع الطلاق ولو طلق الرجل امة نفسه لم يصح ومن فروع القول الثاني ما ذكره صاحب الهداية فيما لو دفع المزكي مائتي درهم فصاعدا لواحد انه يجوز خلافا لزفر لان الغنى يعقب الاداء ولزفر ان الغنى قارن الاداء فحصل الدفع الى الغني وقول زفر متفرع على الاول وقوله وقد يقام الخ استيناف يعني انه قد يقام السبب الداعي

مقام مدعو فكالدليل مقام مدلول بذا القبيل
يعني انه قد يقام السبب الداعي مقام المدعو كالسفر اقيم مقام المشقة وقد يقام الدليل مقام المدلول كالاخبار عن المحبة فيما لو قال لها ان كنت تحبيني فانت طالق تعلق باخبارها بالمحبة ولو كاذبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس ثم السبب هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بشيء آخر فربما يكون متأخرا عنه في الوجود

وذا لدفع العجز والضرورة كما في الاستبرا في ذي الصورة
وذلك لان علة الاستبرا صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لزوم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو اجاز الوطي للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار وسبب باعتبار واذا اقيم استحداث الملك مقام الشغل دار الحكم معه وجودا وعدما فوجب في المشتراة من المرأة والصغيرة والآيسة لاستحداث الملك وان تيقنا بعدم الشغل

او لاحتياط مثل تحريم النظر وما دعى الى قضاية الوطر
الاحتياط هو العمل باقوى الدليلين وذلك مثل تحريم الدواعي فان الزنا حرم صونا للفراش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع فاقيمت الدواعي من النظر بشهوة والقبلة مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار والعبادات حتى حرم الجماع ودواعيه على المعتكف والمحرم وخرج عن هذا الاصل الحيض والصوم لم يحرمان الدواعي للحرج كذا ذكره ابن نجيم

• وقد يكون ذا لدفع الحرج • وان دفعه ليوجب الفرج • وذا كما الطهر كذلك السفر • ودفع اصل اصيل يعتبر •

ذكروا

ذكروا في الفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة والعجز انّ فيهما لا يمكن الوقوف على الحقيقة بخلاف دفع الحرج وذلك كما في السفر
اقيم مقام المشقة والطهر اقيم مقام الحاجة في الطلاق لانّ الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع
ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد
فيه الرغبة اعني الطهر الخالي من الجماع مقام الحاجة تيسيرًا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا
الطهر نفسه كما في التلويح وقوله ودفعه اصل الخ يعني ان رفع الحرج اصل معتبر له فروع كثيرة يعرف في الفقه

والثالث الشرط وذا ما علقا   به الوجود لا الوجوب مطلقا

اي القسم الثالث مما تعلق به الاحكام الشرط وهو لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة لعلاماتها اللازمة غير ان الاشراط
جمع شرطة بالتحريك بمعنى العلامة ايضا كما في الصحاح والشروط جمع شرط ومنه الشرطي بالسكون والحركة لانه نصب نفسه على
زيّ وهيئة لا تفارقه في اغلب اوقاته فكانت لازمة واصطلاحًا ما يتعلق به الوجود اي يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد
الشيء عند وجوده ولا يتوقف عليه وجوبه كالدخول في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على الدخول
ويصير عنده موجودًا ولا يتوقف عليه وجوبه بل وجوبه بقوله انت طالق

وخمسة اقسامها بالضبط   فمنه ما يكون محض الشرط

اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة بالاستقراء شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكمًا
وشرط بمعنى العلامة وهذه تبعًا لما في المنار واسقط في التوضيح القسم الخامس معللا بانه العلامة نفسها فاول الاقسام الشرط
المحض وهو ما يمتنع به وجود العلة فاذا وجد وجدت العلة فيصير وجود الحكم مضافًا اليه دون وجوبه

كالعبد حرٌّ إنْ لدار نا دخل   ومنه ما يكون في حكم العلل

فان العلة اعني التحرير في هذا المثال يمتنع بدون وجود الشرط فاذا وجد وجدت ويكون وجود الحكم مضافا الى الشرط من حيث
ان وجوده عند وجوده ولا يضاف وجوب الحكم الى الشرط لانه انما يضاف وجوب الحكم الى الشيء اذا كان مؤثرًا فيه والعلة هي المؤثرة
اينما وجدت كانت حرة وانت طالق بخلاف الشرط لانّ الدخول كثيرًا ما يوجد ولا عتاق عنده ولا طلاق ثم الشرط كما يكون فيما هو
قابل للتعليق كالعتاق مثلا كذلك يكون في العبادات فان وجودها يتعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم مثلا لمن اسلم
في دار الحرب لم يلزمه العبادات لفقد شرط العلم فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك اركان العبادات
كالقيام والقرآءة والزكوة ونحوها ينعدم لعدم شرطها من النية والطهارة وقوله ومنه الخ هذا هو القسم الثاني من اقسام الشرط وهو شرط لم
يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فيضاف الحكم الي الشرط لانه يكون شابه العلة في توقف الحكم عليه
بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه

كحفر بير او كشق زق   فالحفر شرط ههنا كالشق

انما كان حفر البير شرطا لان علة السقوط هي الثقل والارض هي المانع من السقوط فازالة المانع صارت شرطا والعلة لا تصلح
لاضافة الحكم اليها وهو الضمان لان الثقل امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان للاضافة فيضاف الى الشرط لان صاحبه متعد . لان
الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه وبخلاف ما اذا وقع نفسه وكذلك شق الزق شرط لسيلان المائع والزق كان مانعا وسيلان
المائع طبيعي فلا يصلح لاضافة الضمان اليه فيضاف الى الشرط الموصوف بالتعدي خلفا عن العلة

والثالث الذي له حكم السبب   كحل قيد عبده حتى هرب

الثالث من اقسام الشرط الذي له حكم السبب وهو ان يعترض عليه فعل فاعل مختار بان يحصل بعد حصول الشرط ويكون ذلك الفعل
غير منسوب الي الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ المعلق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط اعني
الدخول بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعي كشق زق الغير وما اذا كان فعل المختار

منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطاير فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولذا يضمن مثال ذلك ما اذا حل قيد عبد غيره حتى ابق فانه لا يضمن قيمته لان حله شرط الاباق لانه ازالة المانع من الاباق الذي هو علة التلف وقد اعترض عليه فعل فاعل مختار صالح للاضافة اليه وهو الاباق فمنع ذلك اضافة الحكم الى الشرط لكن الحل لما سبق العلة التي هي الاباق كان له حكم السبب لان سبب الشيء ما يتقدم مه مفضيا اليه واما شرطه فيكون متاخرا عن صورة العلة كتاخر الدخول وجودا عن صورة العلة التي هي قوله انت طالق في المثال فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية بخلاف حل القيد فانه مقدم على الاباق فنزل منزلة الاسباب لان السبب يتقدم والشرط المحض يتاخر لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح يتقدم على الايجاب والقبول وهو العلة صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة وغاية ما نقول انه اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان لتقدمه مشابه السبب لان تقدم وجوده لا يخ عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي ثم حل قيد العبد وان شابه السبب لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان ما فيه العلة هو ما كانت العلة حادثة به مضافة اليه كقود الدابة وسوقها وهنا العلة اعني الاباق غير حادث بالشرط اعني الحل بل باختيار صحيح فانقطع به نسبته الى الشرط فكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن مع اعتراض فعل المختار لان الامر بالاباق استعمال فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له كما اذا استخدمه وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح قفص طاير فطار او باب اصطبل فندت الدابة في فور ذلك لا يضمن لانه جرى مجرى السبب واعترض عليه فعل مختار فلم يصر التلف مضافا اليه وعند محمد والشافعي يضمن لانه بمنزلة سيلان المايع عند شق الزق ولم يبطل الاضافة الى الفاتح باختيار الطير والدابة لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة فذهبت حيث يضمن وان ذهبت مختارة قال القاضي ابو زيد وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان فقد الحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة فاهدر اختيار ما لا عقل له

والرابع الذي يكون اسما ‏ ‏ شرطا ولا يكون ذاك حكما

يعني ما يكون شرطا اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث التوقف عليه يسمى شرطا ومن حيث عدم وجود الحكم عنده لا يكون شرطا حكما

• كما قول الزوجين دخلتما • بذين نكم شئتمان علقا • بان دخلت الدارين يا مارق • وهذه الدار فانت طالق •

يعني كما قول الشرطين فيما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان الاول بحسب الوجود يتوقف عليه الحكم في الجملة ولا يتحقق عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احداهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احداهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان الملك انما هو شرط عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك

والخامس الذي لدى التبيان ‏ ‏ كما علامة كما الاحصان

اي الخامس الشرط الذي يشبه العلامة كالاحصان في الزنا وسياتي بيانه في بحث العلامة ان شاء الله تعالى

وانما بالصيغة الشرط عرف ‏ ‏ فتلك عن معنا ليست تنصرف
كما حروف الشرط او دلالته ‏ ‏ كقول من يقول في مقالته
المراة التي بها اتزوج ‏ ‏ تبين بالثلاث فالتزوج
وصف لمراة ولا تعينا ‏ ‏ فكان شرطا لا كذا ان عينا

اي انما يعرف الشرط بصيغة الشرط اي بدخول حرف من حروف الشرط عليه او يعرف بدلالته بالمعنى بان يكون الاول سببا للثاني كقول القايل المراة التي اتزوج بها على البناء للمجهول طالق ثلاثا فانه ليس شرطا بالصيغة بل هو متضمن لمعنى

بلغ مقابله

الشرط

الشرط لوقوع الوصف في النكرة كما مر في الفاظ العموم بخلاف ما اذا عين كما لو قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية وينجز في المنكوحة لان الوصف في المعين لغو وقوله وتلك عن معناه الخ اي ان صيغة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط وهو احتراز عما ذهب اليه بعض المشايخ من ان كلمة ان في قوله سبحانه فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا جارية مجرى العادة وليس للشرط حكم وكذا من في قوله سبحانه ومن لم يستطع منكم طولا الآية والحق ان الامر فيهما للندب فالندب هو المعلق بالشرط وتمامه في شروح المغني

والشرط نصا يجمع الوجهين ... لا فرق في الصريح بين ذين

الوجهين

يعني ان صريح الشرط يجمع الوجهين المعين وغيره فلو قال ان تزوجت امرأة او ان تزوجت هذه المرأة فهي طالق يتعلق الطلاق بالشرط في

والرابع العلامة المعرّفه • بقولهم بانها المعرِّفه • وجود شيء بابها تمثلتا • لا وجوبه بها تحققا •

المعرّفة في الاول بتشديد الراء المفتوحة وفي الثاني بكسرها اي الرابع من الاقسام الاربعة العلامة وهي التي عرفوها بانها التي تعرف الشيء اي تدل على وجود الحكم من غير ان يتعلق بها وجوده ولا وجوبه وحاصله انها خارج يتعلق بالحكم ليس بمؤثر فيه ولا بمفض اليه ولا يتوقف عليه وجوده وانما هو دال عليه فخرج السبب والشرط والعلة

فانها تكون كالاحصان ... فما على الشهود من ضمان

ان رجعوا مع الشهود بالزنا ... او وحدهم فلا ضمان ههنا

يعني العلامة مثل الاحصان لايجاب الرجم في باب الزنا والاحصان عبارة عن حالة يصير الزنا معها موجبا للرجم وله شروط الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر ونقل عن المبسوط ان شرطه على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطان لاهلية العقوبة والحرية شرط تكميلها لا الاحصان وانما كان الاحصان علامة لا شرطا لان الشرط ما يمنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة كما في تعليق الطلاق بالدخول والزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعد فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت به الرجم فعلم ان الاحصان كان معرفا لحكم الزنا وهو انه كان موجبا للرجم عند وجوده فكان علامة لا شرطا ولهذا لا يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف اليها الحكم لا وجوبا ولا وجودا وعلى هذا وفق ما في المنار وغيره وذهب كثير من ائمتنا الى ان الاحصان شرط وان تقدمه على العلة غير قادح في شرطيته اذ تأخره غير لازم كشرط الصلوة والنكاح هذا ومما يتفرع على ما ذكرنا من ان العلامة لا يضاف اليها وجوب ولا وجود ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى في المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت بها القابلة ان النسب يثبت بشهادتها وان لم يكن هناك حبل ظاهر ولا فراش قائم ولا اقرار من قبل الزوج بالحبل وكذا تقبل عندهما شهادة القابلة في الطلاق ضمنا فيما لو علق طلاقها بالولادة ولو نفى بانها حبلى ثم شهدت القابلة بها حال قيام الفراش وانكر الزوج الولادة حيث يقع الطلاق لان الولادة شرط بمعنى العلامة اذ بها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد وابو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الولادة شرط محض للنسب في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا فلا يثبت الا بما هو حجة لاثبات النسب بخلاف ما لو كان الفراش قائما لان الفراش سبب للنسب قبل الولادة فكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقر الزوج به لانه وجد دليل النسب وعلى هذا قال ابو حنيفة في استهلال المولود في حق الارث انه لا يثبت بشهادة القابلة لان حياة الولد كان غيبا عنا وانما تظهر عند استهلاله فتصير مضافة اليه في حقنا والارث يبنى عليها فلا يثبت بشهادة القابلة وقالا ان الاستهلال معرف محض لان حياة الولد لا تضاف اليه وجوبا ولا وجودا ونفس الاستهلال في غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود فكذلك في حالة التوريث وتمامه في شرح القاآني

فصل في بيان الاهلية

اهلية الانسان للشيء عبارة عن صلاحيته لظهور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وفي الشرع عبارة عن وجوب الحقوق المشروعة له وعليه

العقل في أهلية الخطاب ... معتبر من غير ما ارتياب

أي العقل معتبر في كون الانسان أهلا للخطاب لأن شرط التكليف فهم ما يخاطب به فلا تكليف على الصبي والمجنون وقد تقدم ان العقل نور يبتدأ به من منتهى درك الحواس

لكنه قد يدرك الصغير ، بالعقل ما لا يدرك الكبير ، فكان ذا التفاوت كما اشتهر ، والأشعري قال ليس يعتبر

لا ريب أن العقل متفاوت في أفراد الانسان حدوثا وبقاء أما حدوثا فلأن النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن أعدل وبالواحد الحقيقي أشبه كانت النفس الناطقة الفائضة عليه أكمل والى الخيرات أميل وللكمالات أقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وأما بقاء فلأن النفس كلما زادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليه لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة فلما تفاوتت العقول في الأشخاص تعذر العلم بأن عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقامه وحكمه كما في السفر والمشقة لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت كما في التلويح وقوله والأشعري الخ يعني أن الأشعري قال انه لا يعتبر

عقل بلا السمع وحتما ورد ... فالسمع دون العقل كان المعتمد

يريد انه لا دخل للعقل في ايجاب شيء ولا في تحريمه واذا ورد الدليل السمعي فالمعول عليه هو دون العقل وليس مراده نفي اعتبار العقل رأسا لما في التلويح من أنه لا نزاع للأشاعرة في أن الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الأحكام حتى صرحوا بأن الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل

لكن يقول أهل الاعتزال ، العقل علة بلا احتمال ، فيوجب الذي يكون مستحسنا ، محرما ما قبحه تبينا

يعني أن المعتزلة يقولون ان العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالألوهية ومعرفة العبد نفسه بالعبودية وشكر المنعم ومحرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع وكفران نعمته تعالى وأمثال ذلك مما يستقبح

وانه يفوق شرعي العلل ... لا يقبل النسخ فما له بدل

قوله لا يقبل النسخ استئناف بياني يعني ان العقل عندهم يفوق العلل الشرعية لأنه لا يقبل النسخ اذ لا بدل له وهو موجب لذاته بخلاف العلل الشرعية لأنها أمارات حقيقة يصح تخلف الأحكام عنها كبقاء الصوم بالأكل ناسيا وعدم الملك في البيع بالخيار ومرادهم بايجابه وتحريمه انه لو لم يرد الشرع بايجاب الأشياء المستحسنة وتحريم المستقبحة لحكم بالوجوب والتحريم وحاصله ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فانه يجب عليه بعض الأفعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق العذاب والعقاب كما في التلويح

فعندهم لا يثبت الدليل ... شرعا لما لا تدرك العقول

أي عند المعتزلة لا يثبت الدليل الشرعي شيئا لا يدرك العقل تحسينه أو تقبيحه فلذا انكروا ثبوت رؤية الله تعالى بناء على استحالة رؤية موجود بلا جهة وانكروا أن تكون القبائح مرادة له تعالى قال في التلويح ولا نزاع لهم في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الأحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في أول شوال انتهى وجعل المعتزلة الخطاب متوجها بنفس العقل فاذا أطاق الانسان بحمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بلا

فمن له عقل عليه قررا ... تطلب الايمان اذ لن يعذرا ... كذا الصبي عاقلا يكلف ... به ومن لدعوة لا يعرف

اذ لم تصله فهو ان لم يعتقد ... ايمانا او كفرا بنار تتقد

يعنون ان كل عاقل يجب عليه تطلب الايمان لانه لا يعذر في تركه كبيرا كان او صغيرا بلغته الدعوة او لا فالصبي العاقل مكلف بالايمان وكذا من نشأ في شاهق جبل لم تبلغه الدعوة فان لم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك كان من أهل النار وتمسكوا في

ذلك

ذلك بان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي واية حدوث العالم ادل على المحدث من علامة المعجزة على الرسالة فلما كان بالعقل كفاية في معرفة الرسالة بسبب المعجزة كان فيه كفاية في معرفة الله تعالى بالطريق الاولى فكان العقل حجة بنفسه بدون الشرع ولزم العمل به والمذهب الصحيح عندنا التوسط بين هذين المذهبين كما ذهب اليه القاضي ابو زيد وفخر الاسلام ومتابعوهما اذ لا يمكن الغاء العقل كما تقول الاشاعرة كيف ومعرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة لا تعرف الا بالعقل وليس كافيا وحده في كل ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لانه وحده لا يخلو عن تطرق الخطا اذ قد تنجذب النفس الى جانب الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر فلا بد من انضمام شيء اخر اليه اما ارشاد وتنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال كما اشار الى ذلك بقوله

• لكن بمحض العقل لا يكلف • ذا عندنا والعذر فيه يعرف • بلى اذا اعين بالتجارب • والدرك بالامهال للعواقب •

• فتركه الايمان لم يسوغ •• • وليس معذورا وان لم تبلغ •

يعني ان عندنا من لم تبلغه الدعوة لا يكلف بالايمان بمحض عقله لان العقل غير موجب بنفسه فاذا لم يعتقد ايمانا او كفرا كان معذورا نعم اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله حتى ادرك العواقب لم يكن معذورا في ترك الايمان وان لم تبلغه الدعوة حتى لو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال والحاصل انه اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية ولا سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق بعذبه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة رحمه الله تعالى في قوله لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من دلالة الافاق والانفس واما في الشرايع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل ان من لم تبلغه الدعوة ولم يتمكن اذا كان غير مكلف بالايمان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله اجيب بان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا اقتلا بدار الحرب كما في التلويح

• لكن يقول فيه الاشعرية • اذ غافلا يكون بالكلية • عن اعتقاده الى ان يهلكا • كذا اذا يكون هذا مشركا •

• ولم تصله دعوة فيعذر • من اجل ذا الايمان لا يقرر • من الصبي عاقلا وعندنا • صح ولا تكليف فيما ههنا •

يعني يقولون ان من غفل عن الاعتقاد الى ان هلك وكذا اذا كان مشركا ولم تصله الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم السمع دون العقل ولهذا لا يصح عندهم ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع به واما عندنا فيصح ايمانه اعتبارا لاصل العقل ولا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل فجعلنا مجرد العقل كافيا في صحة ايمانه وجعلنا المدة المذكورة شرطا للوجوب رعاية للتوسط هذا هو الراجح من المذهب وذكر في التلويح ان كثيرا من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور ذهبوا الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي في ذلك على السواء وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله انتهى

اهلية الوجوب والاداء ... وتلك قسمان بلا امتراء

قد علم مما سبق ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة وان الاداء عبارة عن تفريغها وانقسام الاهلية الى القسمين كما فعله المتقدمون لهذين الاعتبارين لكن الاهلية عند التحقيق تنقسم الى ثلاثة انواع لان ثمة ثلث مفهومات احدها نفس الوجوب وهو شغل الذمة ووجوب الوقوع وثانيها وجوب الاداء وهو لزوم الايقاع وثالثها نفس التسليم والايقاع ولكل منها اهلية فيعبر عن الاولى باهلية الوجوب وعن الثانية باهلية الاداء القاصر وبصحة الاداء فنفس الوجوب بالسبب واهليته بالذمة ووجوب الاداء بالخطاب واهليته بالعقل والبدن الكاملين ونفس الاداء بوجود الاركان والشرائط كما سياتي تفصيله

• وانما اهلية الوجوب • تبنى على محلها المطلوب • الذمة التي نفينا تعهد • فكلنا ذو ذمة اذ يولد •

يعني ان اهلية الوجوب في الحقوق فيما له وعليه تبنى على الذمة وهي لغة العهد فان الله لما خلق الانسان تحمل امانة الزمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد المشار بقوله سبحانه واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم الآية على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله اخرجهم على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة في ادنى مدة تكوت الكل بالنفخ في الصور وحياة الكل بالنفخة الثانية وصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعاد الكل في صلب آدم ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء لنؤمن بالغيب وحاصل الامر ان الانسان خص من الحيوان بوجوب اشياء له وعليه فهناك خصوصية صار بها اهلا وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه واعترض على هذا بان العقل بهذه الحيثية اذ مناط التكليف هو وهو غير الذمة واجيب بالتسليم وان ظاهر كلام القاضي ابي زيد في التقويم يشير الى ان المراد بالذمة العقل وان من قال باتحادهما لا يفصل بين العقل الهيولاني والعقل بالملكة ويطلق عليهما اسم الذمة ومنهم من اجاب بالمنع وان العقل ليس بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل كما قال العلامة التفتازاني ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ثم قال فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعليق واشارة الى ان الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروة ان يكون كذا وقوله وكلنا الخ يعني ان كل آدمي يولد وله ذمة

له صالح فيه للوجوب • لنفسه فليس حقا يقصد
وليس ذا الوجوب بالمطلوب • لذاته فالحكم اذ لا يوجد

يعني ان الآدمي عند الانفصال بالولادة يكون له ذمة مطلقة صالحة للوجوب له وعليه وهذا باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي وانما قيد بالولادة لانه قبلها جزء من امه من وجه حسا وحكما لانه يتد بها ورجلها حتى يقرض بالمقراض عنها ويعتق بعتقها ويرق برقها ويدخل في البيع تبعا لها غير انه لما كان منفردا بالحياة مستعدا لان يصير نفسا براسه لم يكن جزءا ولم يكن له ذمة كاملة فلذا صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه شيء حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب فاذا انفصل كملت ذمته وصار اهلا للوجوب له وعليه غير ان هذا الوجوب ليس مطلوبا لنفسه ولا مقصودا لذاته وانما المقصود منه حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتحقق ذلك في حق الطفل لعجزه فيبطل الوجوب لعدم حكمه كما يبطل الحكم لعدم محله كبيع الحر وعتق الدابة فكان هذا القسم اعني الوجوب منقسما بانقسام الاحكام الى ما يثبت وما لا يثبت فكل قسم يتصور شرعيته في حق الطفل يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا فاذا عدم الحكم

• كان الوجوب باطلا فالطفل • ان عاقلا او ليس ثم عقل • يكون ضامنا لحق العبد • كالغرم بالاتلاف والتعدي •
• ومصرف العرس كذا الاقارب • وعوض المبيع فهو واجب •

يعني اذا لم يوجد الحكم يبطل الوجوب وهو تفريع على ان الوجوب غير مقصود بذاته وحاصله اذا عدم الحكم عدم الوجوب واذا وجد وجد ثم فرع على ذلك ان الطفل يضمن حق العبد كالغرم والمراد به ما لزمه شرعا لا في مقابلة شيء كضمان ما اتلفه وكذا يضمن ما لزمه في مقابلة شيء كعوض المبيع لثبوت حكمه وهو اداء العين اذ المقصود المال لان الغرض جبر الفايت وحصول الربح وذلك يحصل بعين المال واداء وليه كادائه فوجب الحكم هنا فثبت الوجوب وكذلك الصلة التي لها شبه بالمؤنة

كنفقة

كنفقة الزوجة والاقارب اما نفقة الزوجة فلانها عوض عن الاحتباس وقد وجد فيجب عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة اليسار والمقصود سد خلة المتفق عليه وذلك بالمال واداء وليه كادائه فلم يخل الوجوب عن حكمه بخلاف ما اذا كان صلة فيها الجزاء اذ الصبي ليس اهلا للجزاء فلا تجب عليه وذلك كتحمل العقل فانه صلة فيها معنى الجزاء على ترك حفظ السفيه والصبي ليس من اهله فلذا اختص برجال العشيرة دون النساء والجزاء عقوبة والصبي ليس من اهلها كما قال

وما يكن جزاء او عقابا   على الصبي فهو لا ايجابا

اي ما كان عقوبة كالقصاص او جزاء على الفعل كحرمان الميراث بالقتل فهو لا يوجب على الصبي لانه لا يصلح لحكمه واما جواز تاديبه اذا اساء فليس ذلك جزاء وانما هو اصلاح له كضرب الدابة

• لكن حقوق الله حتما يوجب • ان يستقم حكمه فمنه يطلب • كالعشر والخراج اذ يبطل • فلا وجوب فيه اصلا يحصل •
• كالمحض من عبادة فما وجب •   • كذا عقوبة لذلك السبب •

يعني ان حقوق الله تعالى تجب على الصبي ان صح القول بحكم وجوبها حقانته كالعشر والخراج وقد سبق ان معنى العبادة في العشر ومعنى العقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود والمقصود الاصلي منهما المال فيجبان على الصبي لان اداء الولي كادائه ولهذا يجبان في ارض الوقف ومتى بطل حكم الوجوب فلا وجوب عليه اصلا لمحض العبادات اما البدنية فظاهر لان الصبا سبب للعجز واما المالية فلان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة هو الاداء ليظهر المطيع من العاصي لا المال لان الله غني عن العالمين فايجابها للاداء بالاختيار فلا يكون الصبي اهلا لوجوبها ولذا اسقط محمد رحمه الله تعالى الفطرة ترجيحا لمعنى العبادة وهما رجحا معنى المؤنة قال في التلويح فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان ثم قال وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يخل عن فائدته وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبا يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبا لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امراة الصبي وهو يأباه بعدما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما وذهب الامام السرخسي الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا وقوله كذا عقوبة اي لا تجب عليه وهي كالحدود وكذا القصاص كما تقدم لانعدام حكمه وهو المواخذة بالفعل

ذا اول القسمين ثم الثاني   اهلية الاداء ذي نوعان

يعني هذا الذي بيناه هو القسم الاول وهو اهلية الوجوب والقسم الثاني اهلية الاداء وهي نوعان

فتلك بالقصور طورا توصف   حقا وطورا بالكمال تعرف

اي هي نوعان قاصرة وكاملة

• فقدرة العقل اذا ما تقصر • والجسم حيث نقصه تقرر • فالنقص في اهلية الاداء • من ذين كائن بلا امتراء •
• وذاك كالصبي والشبيه •   • الذي الصبا من بالغ معتوه •

لا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما كان كمالها لكمالهما وقصورها لقصورهما ثم ان الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد

ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة كالصبي العاقل اي المميز وهو عديم القدرتين والمعتوه البالغ فانه كالصبي لعدم اعتدال عقله

فما الاداء منهما محتم   بلى بصحة الاداء يجزم

فالصبي المذكور والمعتوه اذا ادى يقع صحيحا معتبرا شرعا من غير ان يجب عليه ذلك وذلك لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج بالعقل القاصر ويثقل عليه الاداء بادنى القدرة والحرج مدفوع

وان يكن هذان بالكمال   تكمل ويبتني على ذي الحال
توجه الخطاب يوجب   بذلك الاداء فهو يطلب

يعني ان قدرة العقل وقدرة البدن اذا كملتا كملت الاهلية ويبتنى على ذلك توجه الخطاب ووجوب الاداء اذ لا يجوز الزام الاداء على العبد في اول احواله حيث لا قدرة له لانتفاء ذلك شرعا وعقلا والزام الاداء عليه قبل كمال القدرتين حرج فلم يخاطب لاول امره ولا لاول ما يعقل ويعذر رحمة له بل وقت الاعتدال وهو في جنس البشر متفاوت يتعذر الوقوف عليه فاقيم البلوغ مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعده ساقط الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما وايد هذا بقوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب فدل على ان لزوم الاداء لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل

وقد تنوعت هنا الاحكام   فستة كانت هنا الاقسام

يعني ان الاحكام في باب الاهلية القاصرة تنوعت الى ستة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل غير الحسن واما قبيح لا يحتمل غير القبيح واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما

فان حق الله ان كان الحسن   ولا احتمال للسوى في ذا السنن
صح من الطفل كما ان اسلما   ولم يكن اداؤه محتما

اي حق الله تعالى ان كان حسنا لا احتمال فيه لغير الحسن بان كان نفعا محضا فانه يصح من الطفل وذلك كالاسلام لانه لما كان حسنا صرفا لم يلق بالشارع الحكيم ان يحجره عنه واورد على هذا ان نفس الاداء يحتمل الضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة واجيب بانا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها كما ان لو ورث قريبه المحرم فانه يعتق عليه حكما مع انه ضرر محض والحاصل ان القول بصحة اسلام الطفل واجب لكنما الاداء لا يلزمه لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه فكذا بعذر الصبا

وان يكن بالقبح ليس يحتمل   سواه مثل الكفر ما عفوا جعل

يعني وان كان قبيحا لا يحتمل غير القبح كالكفر يعني الردة لا يجعل عفوا من الصبي فتصح ردته كما يصح ايمانه اذ لو عفي عن الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل به تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حقه سبحانه فصح ارتداده في حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لا يرد به الشرع وكذا في احكام الدنيا حتى تبين امراته المسلمة ويحرم عن الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان الاختلاف في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل كذا ذكره ابن نجيم

وصح فيما بين ذين كانا   كالصوم ان ادى ولا ضمانا

يعني انه يصح اداء الطفل فيما يكون بين الحسن والقبيح وذلك بان يكون حسنا من وجه دون وجه وذلك كالصوم

والصلوة

بلغ مقابله

والصلوة وكذا الحج ولكن لا ضمان عليه حتى اذا شرع لا يلزمه الاتمام والامضاء واذا افسد لا يلزمه القضاء لان ذلك نفع محض حتى لا يستحق به الثواب في الاخرة ويصير عادة له حتى لا يشق عليه اداؤه بعد البلوغ بخلاف ما كان ماليا كالزكوة حيث لا يصح منه لتضرره في العاجل بنقصان ملكه فبنى هذا على الاهلية الكاملة هذا وصاحب التوضيح جعل فروع الايمان كالايمان مما هو حسن لا يحتمل غيره قال ابن نجيم وهذا هو الظاهر لان القبح في الصلوة في الاوقات المكروهة عارض لا ذاتي وكذا الصوم في الاوقات المنهية واما الحج فليس له وقت منهي بقبح فيه ونقل عن الفتاوى ان حسنات الصبي له ولابيه اجر التعليم

• وما يكون غير حق لله • ان كان محض النفع بلا اشتباه • كقبضه الموهوب وان قبلا • فانه يصح له ان يفعلا •

يعني ان ما يكون من غير حقوق الله وكان نفعا خالصا فانه يصح له مباشرته كقبضه الموهوب او قبول الهبة وكذا الصدقة والاصطياد والاحتطاب وان لم يأذن وليه ولو آجر المحجور نفسه صبيا كان او عبدا وعمل استحق الاجر لكن في العبد بشرط السلامة حتى اذا تلف فيه يضمن المستأجر بخلاف الصبي لعدم تحقق الغصب فيه ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولي وان فيه توسلا الى ادراك المنافع والمضار كما في التوضيح

• والفعل منه ان يكن محض الضرر • فذاك باطل وليس يعتبر • وذاك مثل القرض والطلاق • كذا وصية وكالعتاق •

اي ما كان ضررا محضا كالطلاق والعتاق والقرض والصدقة والوصية اذا صدر من الصبي كان باطلا وان اذن وليه له وكذا لا تصح مباشرة وليه له في ذلك الا القرض اذا صدر من القاضي لانه اقدر على الاستيفاء وهذا على وفق ما في المنار وغيره لكن ذكر في التلويح ان في كون الوصية من هذا القبيل نظرا لانها نفع محض لحصول الثواب بها في الاخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك في الحيوة واجاب عنه بان الضرر فيها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لصلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء فالضرر بترك الافضل في حكم الضرر المحض وفي فتح المجتبى شرح المغني ان المراد من عدم مشروعية الطلاق عدمها عند عدم الضرورة والحاجة واما عند تحققها فهو مشروع فان الامام شمس الائمة قال في اصوله زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا وبهذا يتبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق وهو ولاية الايقاع في حقه كان خاليا عن حكمه و السبب الخالي عن حكمه غير معتبر لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى لو اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته فكان ذلك طلاقا في قول محمد رحمه الله تعالى واذا وجدته امرأته مجبوبا فخاصمته فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة واما بدونها فلا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض انتهى

وما يكون بين ذين دائرا   كما اذا باع كذا ان آجرا
فانه من الصبي جائز   اذا وليه له اجازا

اي ما يكون دائرا بين النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح فانه يجوز من الصبي اذا اذن له الولي لان الصبي اهل لحكم ذلك اذا باشره وليه فكذا اذا باشر باذنه ثم صحة ذلك عند الامام بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ ولهذا يصح بغبن فاحش من الاجانب واما بيع الصبي من الولي بغبن فاحش ففيه روايتان وعندهما بطريق انه كمباشرة الولي فلا يصح بغبن فاحش لا من الولي ولا من الاجانب

• والثاني قال كل نفع • يكون ممكنا بحكم الشرع • تحصيله اذ باشر الولي • فلم يجز ان باشر الصبي •

• وجب لم يمكن من الولي • جاز كما وصية الصبي • ومثله اختياره للواحد • اي واحد من امه والوالد •
اي قال الشافعي رحمه الله تعالى ان كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة الولي لا تعتبر من الصبي فلا تجوز منه وذلك كالاسلام وكالبيع لانه يولى عليه فيهما اذ يصير مسلما باسلام احد ابويه وينفذ عليه بيع الولي وما لا يمكن تحصيله بمباشرة الولي فانه تعتبر عبارته فيه ويجوز منه كالوصية لكونها نفعا محضا على ما تقدم وكاختياره احد ابويه اذا وقعت الفرقة بينهما فحق الحضانة لامه الى سبع ثم يخير الولد فايهما اختار يكون عنده لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي قال في المغني وليس للشافعي هنا معنى فقهي يطرد حيث اعتبر عبارته في اختيار احد الابوين مع كونه اضر ولم يعتبرها في اختيار الاسلام مع كونه انفع واعتبرها في الوصية والتدبير ولم يعتبرها في البيع ونحوه مع ظهور نفعه وحرفه ان من جعل وليا لا يمكن ان يجعل موليا عليه للمضادة قلنا لا صل الاهلية صلح وليا ولقصورها صلح موليا عليه ولا مضادة بين ما يحصل منفعة له بواسطة الولي في حالة وبين ما يحصل له بنفسه في اخرى الا ترى انه يصير مسلما باسلام ابيه تارة وباسلام امه اخرى وانما تتحقق المنافاة في حالة واحدة ونحن اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه لم نجعله تبعا في تلك الحالة وهذا كالعبد يكون مسافرا بنفسه تارة وتبعا لسيده اخرى انتهى

باب الامور المعترضة على الاهلية

وتسمى عوارض جمع عارض لما ان فاعلا صفة اذا كان في غير العقلاء يجمع على فواعل كما نقل عن ايضاح المفصل وذكر صاحب الاقليد انه قياس وذكر فيه مناسبة لطيفة هي ان غير ذوي العقول تشبه الاناث في انتفاء كمال العقل فيصح ان يجمع على ما يجمع عليه المونث والمراد بكونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية لا بمعنى الطريان والحدوث بعد العدم والا لما صح في الصغر الا على سبيل التغليب كما في التلويح

• وما على تلك من العوارض • نوعان منها بلا معارض • فالاول الذي الى السما • يكون منسوبا بلا امتراء •
يعني ان العوارض التي تعرض على الاهلية نوعان الاول ما يكون منسوبا الى السما اي السماوي قال في التقرير ونسبته الى السماء تلويح بخروجه عن قدرة العبد لان السماويات ليست مقدورة للعبد وكذا عرفوا هذا النوع بما لا يكون فيه قدرة ولا اختيار للعبد وهو اكثر تغييرا واشد تاثيرا من المكتسب وهو احد عشر الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت كما قال

وان من اقسامه هنا الصغر ... وذاك كالجنون شرعا يعتبر
في اول الاحوال ثم ان عقل ... والبعض من اثار عقله حصل
ينال من اهلية الاداء ... ضربا ولا كمال للبقاء

اي من اقسام العوارض السماوية الصغر وهو مدة عمر الشخص ما بين الولادة الى حين البلوغ وهو يعتبر كالجنون في اول احواله اي قبل ان يعقل لانه عدم العقل مثله لكن فرق بينهما بان امراة الصبي الذي ليس بمميز اذا اسلمت يوخر العرض الى ان يعقل ولا ينتظر بلوغه دفعا للضرر عنها واذا اسلمت امراة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامراته اذ لا فائدة في التاخير لان الجنون لا نهاية له بخلاف الصغر ثم اذا عقل الصغير بان ظهر شيء من اثار عقله فانه ينال ضربا من اهلية الاداء فتصح عباراته كما مضى ولا ينال الاهلية الكاملة

في حالة الصبا وذاك مسقط ... لكل ما عن بالغ قد يسقط

يعني انه لا ينال الاهلية الكاملة اذا عقل لبقائه في حالة الصبا والبقاء في حالة الصبا مسقط لكل ما قد يسقط عن البالغ اي الذي يحتمل السقوط عن البالغ مثل الحدود فانها تسقط بالشبهات والعبادات البدنية فانها تسقط بالاعذار وكذا الايمان فيما يرجع الى الاداء لانه يسقط عن البالغ بعذر الاكراه ولذا قلنا ان الصبي لا يقتل بالردة لان القتل يحتمل السقوط عن البالغ

كما في المرقاة وقلنا انه يصح شروعه في الصوم والصلوة بلا لزوم مضي فيهما ووجوب قضاء لو افسد لان لزوم المضي ووجوب القضاء مما يحتمل السقوط عن البالغ كما لو شرع في الصوم ظانا انه عليه ثم علم انه ليس عليه لا يلزمه المضي ولا القضاء لو افسد

• فلم تزل فرضية الايمان • فان يؤده بذا الاوان • يقع هنا فرضا وعنه قد وضع • ان لم يؤده اداء فهو ممتنع •

اي لا تزول عن الصبي فرضية الايمان لانه فرض على الدوام لدوام وجوب توحيده تعالى بدوام الالوهية حتى اذا ادى الايمان يقع فرضا لا نفلا لعدم تنوعه الى فرض ونفل الا ترى انه اذا آمن في صغره وبلغ ولم يعد كلمة الشهادة بعد طلب الاعادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما اجزى عن الفرض كالصبي اذا صلى في اول الوقت ثم بلغ في آخره حيث يجب عليه الاعادة لانه وقع نفلا لكنه وضع عنه لزوم اداء الايمان والتكليف به لقصور الاهلية فلم يكن اهلا للزوم كالمسافر اذا صام يقع فرضا وان كان لزوم الاداء متاخرا الى ادراك عدة من ايام اخر

• وجملة الامر هنا ان قد سقط • ما يحتمل العفو على ذا النمط • فليس عهدة عليه اصلا • لكن له ومنه صح فعلا •

• ما ليس فيه عهدة فيعتبر • • شرعا فموطن الترحم الصغر •

اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان الصبي يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو على النمط الذي قدمناه فلا يلزمه ما يوجب التبعة والمؤاخذة ويصح منه من الافعال ما ليس فيه مؤاخذة بان يباشره بنفسه وكذا يصح ذلك لاجله بان يباشره وليه وذلك كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض فيعتبر ذلك شرعا لان الصغر موطن الرحمة لقوله عليه الصلوة والسلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا جعل الصغر سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه واحترز به عن الردة فانها لا تحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة تجب لمصالح المستحق لتعلق بقايه بها فلا يمتنع وجوبها بسبب الصغر كما لا يمتنع عن البالغ بعذر كذا في التحقيق

فما عن الميراث شرعا يحرم • بالقتل مطلقا ولكن يحرم
في الكفر بالحرمان مثل الرق • فليس مثل القتل ذا للفرق

اي لا يحرم الصبي عن الميراث بالقتل عمدا او خطاء لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو باعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا فيجعل كان مورثه مات حتف انفه بخلاف الدية لانها تجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبها وهذا بخلاف الكفر والرق فانه يحرم عن الميراث بسببهما لان الرق والكفر ينافيان اهلية الميراث لكون الرقيق مملوكا فلا يكون مالكا والكفر ينافي الولاية قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية لقوله سبحانه اخبارا عن ذكريا فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ذلك فظهر الفرق

ثم الجنون وهو شرعا يسقط • كل العبادات فتلك تسقط

الجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ من الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا كما في التلويح وهو مسقط للعبادات كلها قياسا لمنافاته في اللفهم القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الشرعي وبانتفاء القدرة ينتفي وجوب الاداء واما اهلية الوجوب فهي ثابتة في حقه لما تقدم من ان الادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب فلا يسقط بما لا يسقط الا بالاداء او الابراء كضمان المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فلا تسقط بما كالا يسقط بالصبا ويسقط عنه ما كان من المضرات كالطلاق والتبرعات فهو في ذلك كالصبي بل اولى

وحيث لم يمتد كان ملحقا • بالنوم والحد الذي تحققا

يعني ان الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا لانه لم يكن موجبا حرجا في ايجاب العبادات بزواله وجعل كانه لم يوجد لان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى اذ من نوى الصوم من الليل ثم نام او اغمي عليه او جن ولم ينتبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس فانه يصح صومه مع انه لابد في مثله من التحصيل بالاختيار وقد سلب الاختيار فاذا كان في حق

اما
الاداء الذي هو المقصود من الوجوب ففي حق الوجوب اولى واذا اكتفى بان امتد فانه يصير لزوم الاداء موديًا الى الحرج بالقضاء فيبطل القول بلزوم الاداء دفعًا للحرج وهذا القياس والاستحسان لا خلاف فيه بين اصحابنا في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن فاما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونًا فمثل الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونًا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى عنده واما عند محمد وهو ظاهر الرواية فهو بمنزلة العارضي وقيل الاختلاف على العكس ووجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لآفة مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرًا اصليًا فلا يلحق بالعدم فيكون كالصبا واما ما بعد البلوغ فمتحصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضًا على المحل الكامل بلحوق العارض فامكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والحد الذي يتحقق

• به امتداده زيادة على • يوم وليلة على ما فصلا • اي في صلاة وان يستغرقا • في الصوم شهرًا كما تحققا •

يعني الحد الذي يتحقق به الامتداد ان يزيد على يوم وليلة لان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة لانه وقت جنس الصلوة وقوله على ما فصلا اشارة الى ما ذكروا من ان محمدًا اعتبر نفس الواجب فاشترط تكرارها بان تصير الصلوات ستًا وهما اعتبرا نفس الوقت في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار جنس الصلوة وعندهما لا لتكرار الوقت بزيادة بحسب الساعات وقوله وان يستغرقا يعني ان حد الامتداد في الصوم ان يستغرق الشهر ليله ونهاره فلو افاق في جزء من الشهر وجب عليه القضاء ليلا كان او نهارًا في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني لو كان مفيقًا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونًا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء قيل وهو الصحيح بخلاف ما اذا افاق في ليلة من اثناء الشهر فانه يلزمه القضاء

وفي الزكاة الحول ثم الاكثر كالكل عن يعقوب هذا ذكر

اي حد الامتداد في الزكوة ان يستغرق الحول لانه كثير في نفسه وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل في الامتداد المسقط للزكاة تيسيرًا وتخفيفًا في سقوط الواجب

كذا يعد في العوارض العته وبالتشابه بالعقل ذا له شبه

العته اختلاط الكلام بان يشبه بعضه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وهو مثل الصبا مع العقل في جميع الاحكام لان الصبي في اول احواله عديم العقل فالحق به الجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه

في كل حكم ليس ثم فصل فصح منه قوله والفعل

اي العته مثل الصبي مع العقل في كل الاحكام ليس بينهما فرق وما ذكره البعض من امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام عليه كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي فمردود بانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام عليه لان اسلامهما صحيح والزامهما بحق الغير صحيح ايضا والحق هنا للزوجة وانما التاخير في حق الصغير الذي لا يعقل الى ان يعقل وحيث كان المعتوه كالصبي العاقل في كل الاحكام كان قوله وفعله صحيحين فصح اسلامه وتوكله لغيره بيعًا وشراءً وطلاقًا وعتاقًا وتزويجًا وصح قبوله

فصحة الامر منه تشرع لكنما العهدة عنه تمنع

يعني كل من قوله وفعله صحيح شرعًا لكن العهدة تمنع عنه اي يمنع الزام شيء فيه مضرة نظرًا له ورحمة عليه كما في الصبا فلا يطالب في الوكالة في البيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا عتاق عبده وان اذن الولي ولا يصح بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي ولما ورد عليه ان العهدة ساقطة عن المعتوه والصبي فينبغي ان لا يجب عليهما ضمان ما استهلكاه اجاب عنه بقوله

• وليس عهدة ضمان المتلف • اذ عصمة المحل ليست تنتفي • بكونه طفلا كذا المعتوه • فالحق انه ذا تشبيه •

يعني ان ضمان ما اتلفه الصبي والمعتوه ليس بعهدة وانما شرع جبرًا لما اتلفه من المحل المعصوم ولا تنتفي عصمة المحل بكون

المتلف

المتلف صبيًا او معتوهًا لانها ثابتة لحاجة العبد وقيام مصالحه وهذا يعني ما ذكر من حق العبد لا يشبه حق الله تعالى لان حقوق الله تعالى للابتلاء وهو متوقف على كمال العقل والقدرة واما كلامهما في حقوق العباد فخارج عن حيز الاعتبار لاستلزام المضا

• ويوضع الخطاب كالصبي • عنه كذا عليه للولي • ولاية ولم يكن وليا • على السوى اذا شبه الصبيا •

اي يوضع الخطاب عن المعتوه كما يوضع عن الصبي فلا تجب عليه عبادة ولا عقوبة وتثبت الولاية عليه للولي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل لكونه دليل العجز مظنة النظر ولا يكون وليًا على غيره لعجزه عن التصرف لنفسه فلا تثبت له القدرة على غيره فهو في جميع ذلك كالصبي

وان من انواعها النسيانا بلا اختيار يعتري الانسانا

اي من انواع الامور المعترضة النسيان وهو عدم الصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوًا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهو النسيان عند الحكماء

ولا ينافي ذا وجوب ما وجب من حقه سبحانه بل ان غلب ••

يعني النسيان لا ينافي وجوب ما وجب من حق الله تعالى لبقاء القدرة بكمال العقل وهو عذر في سقوط الاثم ثم اشار الى تفصيل حكمه بقوله بل ان غلب

• كما يكون حالة الصيام • ومثله الاتيان بالسلام • في القعدة الاولى كذا في الوهم • في الذبح اذ ينسى فلا يسمي •

• فانه عفو وليس يجعل •• • عذرا بحق العبد حيث يحصل •

يعني اذا كان النسيان غالبًا بحيث لا يخلو الطاعة عنه في الغالب اما بطريق دعوة الطبع الى ما يوجب النسيان كما في الصوم كان عفوًا فان الطبع يدعو الى المفطرات فاوجب نسيان الصوم بخلاف ما اذا اكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة ومثل النسيان في الصوم في كونه عذرًا لا يبطل العبادة ما اذا اتى بالسلام ناسيًا في القعدة الاولى اذ النسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام ومثله نسيان التسمية عند الذبح لو هم يعتري الانسان لنفار طبعه عن تلك الحالة فيكون عذرًا فتؤكل ذبيحته ولا يجعل النسيان عذرًا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيًا وجب عليه ضمانه

وان منها النوم وهو يوجب تاخير ما العبد به يخاطب

يعني من العوارض النوم وهو يوجب تاخير الخطاب الذي يخاطب به العبد بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاب النوم العقل حالة

وليس مانع الوجوب اصلا بل ينافي الاختيار فعلا

اي لا يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطه لعدم اخلال النوم بالذمة والابتلاء ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بكثرة الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ودليله الحديث من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فلو لم تكن واجبة لما امر بقضائها فالنوم لا يمنع الوجوب لكن ينافي الاختيار في الفعل لانه بالتمييز ولا تمييز مع النوم

فيبطل التعبير بالطلاق •• وردة والبيع والعتاق

وكذا الاسلام لان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولذا ذهبوا الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب

• وما له حكم الاحكام • اذ يتلو في الصلاة كالكلام • وان يقهقه فهو لم يقصد • وماله في وضعه تعمد ••

يعني ان النائم اذا قرى في صلاته او تكلم او قهقه لم يكن لشيء من ذلك حكم من الاحكام لعدم القصد في جميع ذلك حتى اذا قرأ في قيامه لم تصح قراءته واذا تكلم في صلاته لم تفسد ولا يكون قهقهته حدثا لان القهقهة انما جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجاة ولذلك لم يكن حدثا خارج الصلاة ويسقط ذلك بالنوم فلا يفسد الصلاة وقيل تفسد ويكون حدثا لان الشارع لما جعلها حدثا في الصلاة كانت حدثا في الاحوال كلها وقيل تفسد ولا يكون حدثا المقصود هاهنا التي يكون في اليقظة فكانت كالضحك يفسد الصلوة لا الوضوء وعلى وفق هذا ما في المنار وشرحه لمصنفه وفي فتاوى قاضي خان والخلاصة ان كلامه في الصلاة مفسد من غير ذكر خلاف

وانّ من انواعها الاغماء ، وذا من الامراض لا امتراء ، فيضعف القوى ولا يكون ، مزيل عقل لا كذا الجنون ،

من العوارض الاغماء وهو من الامراض لانه آفة في القلب او الدماغ فيضعف القوى المدركة والمحركة عن افعالها ولا يزيل العقل بخلاف الجنون فانه زوال العقل فلذا عصم الانبياء من الجنون دون الاغماء

وانه كالنوم بل ذا اوكد ، فيبطل الكلام اذ لا يقصد

اي هو كالنوم بل اشد من النوم لان النوم من ضرورات الحيوان استراحة لقواه بخلاف الاغماء فيبطل كلام المغمى عليه اذ لا اختيار له

وانه من غير ما ريب حدث ، بكل حال كان حيثما حدث

اي سواء كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا لانه يزيل المسكة بالكلية بخلاف النوم فانه ينقض الوضوء في بعض الحالات كما هو مفصل في محله

وانه للامتداد يقبل ، فيسقط الاداء حيث يحصل ، ذا في الصلاة ان يزد هنا على ، يوم وليلة كما قد فصلا ،

يعني انه مما يحتمل الامتداد فيسقط اداء الصلوة اذا ان اد على يوم وليلة

والاعتبار فيه بالصلوة ، لدى محمد وبالساعات ، لديهما والامتداد قد ندر ، في صوم من لجل ذا لا يعتبر ،

اي اعتباره بالصلوة عند محمد وبالساعات عندهما كما تقدم في الجنون وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر لزمه القضاء انحقوا

والرق ذا عجز يكون حكما ، وانه الجزاء كان حتما ، في الاصل لكن في البقاء سارا ، حكما ولم تبنوا له اعتبارا ،

به يصير المرء للتملك ، والابتذال عرضة ان يملك ، بلغ مقابله

اي من العوارض الرق وهو لغة الضعف ومنه رقة القلب وشرعا عجز حكمي شرع في الاصل جزاء للكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر في ايات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده مبتذلين كالبهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء وانما كان عجزا حكميا لان الشارع لم يجعل الرقيق اهلا لكثير من الاحكام كالشهادة والقضاء والولاية فالرق حق الله ابتداء في الاصل لكنه صار في البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء والعقوبة حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم واتقى ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه الكفر فصار هذا كالخراج يثبت ابتداء بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ به على المسلم ويصير في البقاء حكما حتى لو اشترى المسلم ارض خراج كان الخراج واجبا وقوله به يصير الخ يعني بالرق يصير المرء عرضة للتملك والامتهان واصل العرضة خرقة يمسح بها القصابون سكينه

وانه وصف وليس يحتمل ، تجزيا كالعتق ضده جعل

التجزي اصله التجزئ بالهمزة لكن الفقهاء ليّنوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب العرب في المهموزات فصار تجزو بالواو ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها ساكنا في الطرف مضموما ما قبلها ومثله التوضئ والتوضي والمراد ان الرق وصف لا يقبل التجزي لاستحالة ان يكون العبد قويا متصفا بالمالكية واهلية الشهادة والولاية وبعضه ضعيفا زائل المالكية والولاية والشهادة ولان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر بعض دون البعض ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى فكان كضده وهو العتق فانه لا يتجزى ايضا بالاتفاق والا لزم من تجزيه تجزي الرق اذ لو ثبت العتق في بعض المحل فالبعض الاخر ان كان عتيقا فهو المطلوب وان كان رقيقا فقد ثبت تجزيهما ولانه قوة حكمية بها يصير الشخص اهلا للمالكية ونحوها وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في بعض شائع دون البعض واما الملك فلا خلاف في تجزيه لجواز بيع العبد من اثنين وبيع نصفه ويبقى الملك له في النصف الاخر

كذلك الاعتاق لديهما ، يكون مثل العتق كيلا يلزما ، بلا مؤثر هنالك الاثر ، او عكسه او انه فيه يعتبر ،

ماغير ما ريب بتجزى العتق ، لكنه قال مقال حق ،

اي كذلك الاعتاق مثل العتق لا يتجزى عند ابي يوسف ومحمد فاعتاق البعض اعتاق للكل عندهما ولا سعاية على العبد وذلك لان العتق مطاوع الاعتاق يقال اعتقته فعتق ككسرته فانكسر والمطاوعة هي حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله وان الشيء لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا فلو تجزى الاعتاق لزم احد امور ثلاثة الاثر بدون المؤثر والمؤثر بدون

الاثر

الا ثم او تجزى العتق لانه اذا اعتق البعض فاما ان يثبت العتق في الكل او لا فان كان الاول يلزم ثبوت الاثر بلا موثر وان كان الثاني فاما ان يكون ثابتا في البعض او لا يكون ثابتا اصلا فان ثبت في البعض لزم تجزي العتق وان لم يثبت يلزم ثبوت الموثر بلا اثر والكل ظاهر البطلان ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لصدوره من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض وذلك يستدعي ثبوت العتق في الكل وقوله لكنه يعني هذا عندهما لكن ابو حنيفة قال مقال احق حيث قال

• بانه ازالة للملك • وذو التجزي ذا بغير شك • ولم يكن اسقاطه للرق • هنا ولا اثباته للعتق •

يعني قال ابو حنيفة ان الاعتاق يتجزى لانه ازالة للملك والملك يتجزى كما في بيع نصف العبد وشراء النصف لكن تعلق بسقوط كل الملك عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا سقط بعضه فقد وجد شطر العلة لان سقوطه عن الكل علة العتق وزوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجاد البعض علة العتق وهو لا يوجب العتق لبقاء المملوكية في الجملة كالقنديل لا يسقط ما بقي شيء من السلسلة فان قيل معنى ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله قصدا او اصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع للبقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاؤه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا يحتمل الفسخ فمعتق البعض مكاتب عند ابي حنيفة الا في الرد الى الرق والحاصل ان اثر الاعتاق بازالة الملك الذي هو حق العبد ويلزم من ازالته ازالة الرق وهما فسراه بازالة الرق قصدا ويتبعها ازالة الملك قال ابن نجيم والجواب عما قالاه ان المطاوعة في اعتقته فعتق انما هي عند اضافته الى الكل كما هو مدلول اللفظ فلا يثبت باعتاق شيء من العبد ولا زوال شيء من الرق فهو عنده كالمكاتب غير انه لا يرد الى الرق واثره حينئذ في فساد الملك

ولا يكون مالكا للمال ذو الرق مملوكا بهذي الحال

يعني ان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة وهما متنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم كما في التلويح

وليس شرعا مالك التسري كالحكم في مكاتب اذ يجري

لان ذلك من احكام ملك المال فلا يملكه ولو باذن المولى لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وصرح بالمكاتب وان كان المدبر كذلك لانه في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح فصرح بازالة ما عسى ان يتوهم

ولا يجوز حجة الاسلام منه ولا كالفرض للصيام

لعدم اصل القدرة وهي البدنية فيكون عدم الاستطاعة التي هي شرط وجوب الحج لان القدرة البدنية بمنافع البدن وهي حادثة على ملك المولى الا ما استثنى من الصوم والصلاة فانه فيهما مبقي على اصل الحرية فاذا كان كذلك كان الحج المودى منهما نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث ينوب عن الفرض لانه مالك لما يحدث له من قدرة الفعل اذا احدثت وهي الاستطاعة الاصلية

ولا ينافي ان يكون مالكا ما لم يكن مالا هنا وذلكا
كالنكاح كان او كالدم لكن ينافي الرق شرعا فاعلم

يعني ان الرق لا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم بل يملكها لان الرقيق ليس بمملوك في حق هذه الاشياء بل بمنزلة المبقي على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية لوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ولا يملك المولى اتلاف عبده لان الدم حق العبد لاحتياجه اليه في البقاء ولذا يصح منه الاقرار بالقصاص كما سيأتي وقوله لكن ينافي الرق الخ الرق فاعل ينافي ومفعوله قوله كمال من قوله

حقا كمال الحال في الاهلية لما غدا كرامة سنية

وحاصله ان الرق لا ينافي مالكية غير المال ولكن ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات لانه ينبئ عن العجز والمذلة فينافي الكرامات البشرية الدنيوية واما الاخروية فاهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في ذلك بل قد يكون ارجح كما ورد في الحديث ان عبدا يكون ارفع درجة من مولاه في الجنة فيقول يا رب ان هذا كان عبدي في الدنيا فقال انه كان اكثر ذكرا لي منك ثم مثل الكرامات بقوله

كالحل او ولاية والذمة ولم يكن مؤثرا في العصمة

اما الحل فلان استفراش الحرائر والتمكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل الى وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا زاد النبي عليه الصلاة والسلام الى التسع وجاز له ما فوقها والمراد ان الحل ينتقص بالرق فلا ينكح العبد الا امراتين وكذا الامة لما لم يمكن التنصيف في جانبها لان المراة الواحدة لا تحل الا للواحد ظهر التنصيف باعتبار الاحوال وهي ثلاثة حالة التقدم على نكاح الحرة وحالة التاخر عنه وحالة المقارنة ولكن الحالة الواحدة لا تحتمل التجزي فغلبت الحرمة على الحل فتحل في حالة التقدم وتحرم في حالتي المقارنة والتاخر واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او ابى غاية الكرامة وعجز الرق ينافيها فلا ولاية للعبد واما الذمة فلانها صفة بها يصير الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات والرق ينافي كمالها فضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا حتى يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة فان كان كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول في العقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق و يحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى وقوله ولم يكن الخ يعني ان الرق لا يؤثر في العصمة

اي عصمة الدم التي مؤثمة • تكون بالايمان والمقومة • بداره فذا كحر يعتبر • بلى بقيمة له جاء الاثر •

فالرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع والمراد بالعصمة نوعاها العصمة المؤثمة وهي التي توجب الاثم على تقدير الاتلاف ولا توجب الضمان اصلا كمن اسلم في دار الحرب فانه يثبت له هذه العصمة حتى لو قتله احد يأثم وان كان لا يجب عليه قصاص ولا دية والعصمة المقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا فان كان القتل عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطاء فالدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان خطاء وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا والرق لا يؤثر في عصمة الدم مؤثمة كانت او مقومة لا بالاسقاط ولا بالتنقيص لان المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة تثبت بداره اي بدار الايمان بالاقامة في دار الاسلام والعبد في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان وقوله بلى بقيمة الخ يعني ان الرق يؤثر في قيمته حتى لو قتل العبد خطاء وكانت قيمته مثل الدية او اكثر ينقص عن الدية عشرة دراهم ثم فرع على ثبوت العصمتين للرق قوله

• من اجل ذا بالعبد حر يقتل • ثم من الماذون شرعا يقبل • امانة وجاز حيث يعترف • بالحد والقصاص للذي عرف •

اي من اجل كون العبد معصوم الدم يقتل الحر بالعبد لان مبني ذلك على العصمة والمالية لا تخل بها خلافا للشافعي رحمه الله

اذ القصاص

اذ القصاص عنده مبني على المماثلة والمساواة ومبنى على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك وقوله ثم من المأذون الح
اي يصح امان العبد المأذون بالقتال لو آمن الكافر الحربي لاستحقاقه الرضخ فامانه ابطال حقه اولا ثم يتعدى الى
الكل كشهادته برؤية الهلال وليس من باب الولاية عليهم بخلاف المحجور لانه لا استحقاق له فكان اسقاطا لحقهم
ابتداء وقوله وجاز الح اي جاز اقرار العبد بالحدود والقصاص لما عرف فيما تقدم ان الحيوة والدم حقه وانه فيهما
مبقي على اصل الحرية ولذا لا يملك المولى اتلافه ولا يصح اقرار المولى عليه بذلك وذكر الاستيجابي ان حضرة المولى ليست
بشرط اذا اقر واما اذا اقيمت عليه البينة فيشترط حضرته عند ابي حنيفة ومحمد وانما قيد بالحد والقصاص لان اقراره
بجناية توجب الدفع او الفداء لا يصح محجورا كان او مأذونا كما نقله ابن نجيم

كذاك في مسروقة المستهلك ومثل هذا قايم لم يهلك

اي يصح ايضا اقرار العبد محجورا كان او مأذونا بما سرقه واستهلكه حتى يجب القطع ولا ضمان عليه لانهما لا يجتمعان وكذا
يصح اقرار العبد بما سرقه وكان قائما في يده اما اذا كان مأذونا فانه يرد المال لانه اقراره بالمال الا في حق نفسه وهو الكسب
لانه ينفك الحجر بحصول المال واما في القطع فانه يقطع عند علمائنا الثلاث واما اذا كان محجورا فقد اختلف فيه كما قال

لكنما المحجور حيث يعترف بالقايم الاقوال فيه تختلف

فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يصح اقراره مطلقا ويرد المال على المسروق منه وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح اصلا فلا يقطع
ولا يرد المال وعند ابي يوسف رحمه الله تعالى يصح في حق الحد دون المال فيقطع ويكون المال لمولاه هذا اذا كذبه المولى
وقال لي فان صدقه فانه يقطع ويرد المال ووجه قول ابي حنيفة ان اقراره في حق الحد يصح لما بينا انه مبقي فيه على اصل
الحرية والقطع هو الاصل ومتى ثبت القطع ثبت كون المال لغير مولاه لاستحالة ان يقطع في مال مولاه وبثبوت الشيء
يثبت ما هو من ضروراته ووجه قول ابي يوسف انه اقر بشيئين القطع والمال فاقراره حجة في القطع دون المال كما
اذا اقر بسرقة مستهلكة وقد يثبت المال بدون القطع كما لو شهد بالسرقة رجل وامراتان فان المال يثبت دون القطع ووجه
قول محمد ان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح في القطع ايضا لانه لما بقي المال على ملك المولى لا يمكن ان يقطع فيه لانه مال
مولاه كذا نقل من المبسوط

• وانما اقسام ذلك المرض • ولا ينافي ذاك حيثما اعترض • اهلية لحكم اذ الحكم وجب • ولا عبارة وان كان السبب •
• للموت وهو قد تمحضا • فكان من اسباب ان يرتضا • لذا العبادات عليه تشرع • بقدر قدرة له لا تمنع •

المراد من المرض غير ما سبق من الجنون والاغماء وحاصله انه لا ينافي اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله او من حقوق العباد
ولا ينافي اهلية العبادة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله فيصح ما يتعلق بعبارته من العقود وغيرها وحيث كان المرض
سبب الموت والموت عجز محض كان المرض من اسباب العجز فشرع العبادة على المريض بقدر قدرته اذ لا يكلف الله نفسا
الا وسعها فيصلي قاعدا اذا لم يقدر على القيام ومضطجعا ان عجز عنه

• والموت علة لكل حال • تكون في خلافة الاموال • لوارث او الغريم فالمرض • يكون من اسباب حجر اذ عرض •
• بقدر ما صيانة الحقوق • تعلقت به على التحقيق • ان يتصل بالموت ذلك المرض • فكان مسندا لحين ما عرض •

يعني ان المريض لما لم تبطل اهليته للحكم وكانت عبارته صحيحة كبيعه وشرائه وساير ما يتعلق بالعبادة كان ينبغي ان لا يتعلق بماله
حق الغير ولا يثبت الحجر عليه لكن لما كان سببا للموت والموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت
فيخلفه اقرب الناس اليه وذمته خربت فيصير المال الذي هو لقضاء الدين مشغولا به فيخلفه الغريم في المال فكان المرض
من اسباب تعلق حق الغريم او الوارث بماله في الحال فيثبت به الحجر ان اتصل به المرض الموت فيكون هذا الحكم مسندا الى اول
السبب وهو اول احيان عروض المرض بقدر ما يقع به صيانة الحق اما في حق الورثة ففي الثلثين واما في حق الغرماء ففي الكل

المال صح

الكل

اذ كان الدين مستغرقا فالمرض انما يكون من اسباب الحجر اذا اتصل بالموت واما قبل اتصاله به فلا يثبت الحجر ولهذا لو اقر لوارثه بدين يوم باداية قبل موته فاذا مات يوم الوارث برده كما في البزازية ولو وهب لوارثه عبدا فاعتقه الوارث صح عتقه فاذا مات ضمن الوارث قيمته فيكون ميراثا كما في السراج الوهاج وحيث كان المريض محجورا بقدر صيانة الوارث او الغريم لم يكن المرض مؤثرا فيما لا يتعلق به حق واحد منهما كما قال

فلم يؤثر حيث لا تعلقا ● لحق وارث يكون مطلقا ● كذا غريمه وحيثما حصل ● تصرف منه لما الفسخ احتمل ●
فانه يصح في ذا الحال ● والنقض ممكن بلا محال ● هذا ان احتيج كما اذ وهب ● كذاك ان حابى لذلك السبب ●

يعني اذا كان الحجر بقدر ما يتعلق به حق الوارث او الغريم فلا يؤثر المرض حيث لا تعلق لحق الوارث او الغريم كما اذا زاد ماله على الدين او على ثلث ما بقي بعد الدين او على ثلثي الجميع عند عدم الدين وكذا لا يؤثر الضمان المرض فيما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل وحيث لا يثبت الحجر الا اذا اتصل مرضه بالموت صح من المريض كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة كما اذا باع ما يساوي الفا بخمسماية او اشترى ما يساوي خمسماية بالف فانه يصح جميع ذلك ثم اذا مات ينقض ان احتيج الى النقض وذلك لان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الى محله والحجر لم يثبت بعد فاذا مات ثبت الحجر فينقض ما صنع ان احتيج الى النقض ما لم يمنع منه مانع كما لو اعتق الوارث العبد الذي وهبه منه فانه لا ينقض وانما تجب القيمة كما ذكرناه

وكلما للفسخ ليس يحتمل ● كما معلق بموت قد جعل
وذاك كالاعتاق ان يقع على ● حق الغريم للذي قد فصلا
او وارث ولا كذاك الراهن ● فالعتق بالنفاذ منه كائن
اذ في يد لا العين حق المرتهن ● لذاك بالنفاذ ههنا قمن

يعني ان ما لا يحتمل الفسخ من التصرفات يجعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا اوقع على حق الغريم او الوارث لما فصلناه من انه محجور في حقهما فاذا اعتق فلا يخلو اما ان يتعلق به حق او لا فان لم يتعلق نفذ في الحال كما اذا اعتق وفي المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث وان تعلق به كما اذا اوقع على حق غريم بان كان مستغرقا بالدين او على وارث بان كان زائدا على الثلث جعل العتق كالمعلق بالموت ويسعى العبد في كله او ثلثيه او اقل كالسدس اذا ساوى العبد النصف وقوله ولا كذا الراهن الخ يعني ان الراهن اذا اعتق العبد المرهون ينفذ في الحال لان حق المرتهن في اليد فقط لا العين اذ لا ملك له فيها فلا يلاقي الملك بخلاف حق الوارث او الغريم فانه في تملك الرقبة وصحة الاعتاق يبنى على ملك الرقبة لا اليد فلذا كان اعتاق الراهن حقيقا بالنفاذ بخلاف اعتاق المريض فان كان الراهن غنيا فلا سعاية وان كان فقيرا يسعى العبد في الاقل من قيمته ومن الدين ورجع على المولى عند غناه فمعتق الراهن حر مديون فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض كالمكاتب فلا تقبل هذا والشارع ابطل الوصية للوارث حقيقة كما ان اوصى له وصورة كما اذا باع المريض من الوارث عينا من ماله فانه لا يصح عند ابي حنيفة سواء كان بمثل القيمة او لا لانه يكون اثر بعض الورثة وللناس في صور الاشياء منافسات وعندهما يصح بمثل القيمة ومعنى بان يقر للوارث ولو باستيفاء دينه وشبهة كما اذا باع الحنطة الجيدة من وارثه برديه فكانت الجودة متقومة في هذا دفعا للضرر كما كانت متقومة في حق الصغار فان الاب او الوصي اذا باع مال اليتيم من نفسه او من غيره تتقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا والمريض لو باع الجيد من ماله بالردي من اجنبي يعتبر خروجه من الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة اعتبر خروجه من الكل كما لو باع شيئا بمثل القيمة ذكره القاآني

والحيض والنفاس بالسوية ● لا بعدمان رتبة الاهلية
لكنما صلاتنا منوطة ● في الشرع بالطهارة المشروطة
فيها فاذ تفوت فالاداء ● حقا يفوت ما به امتراء

ودي

• وذي لصحة الصيام تشترط • نصا مخالف القياس فقط • ثم الى القضاء ذا تعدى • وليس ذا مثل الصلاة عدا •

• اذ ليس في قضائه حقا حرج • وما قضاؤها على هذا النهج •

الحيض دم ينفضه رحم بالغة سليمة عن الداء والنفاس دم خارج عقيب الولادة وقولنا في الحيض سليمة عن داء احتراز عن النفاس لانه داء فلذا اعتبر تصرف النفساء من الثلث وجعلا احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتاديه مع الحدث والنجاسة فلا يتعدى الى قضاء الصوم فلا يسقط قضاؤه ولا حرج فيه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب اداء الصوم ولزم القضاء وليس الصلاة على هذا النهج لان في قضاء الصلوة حرجا لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها

• من ذلك الموت وذا ينافي • احكام ذي الدنيا بلا انتفاء • من كل ما التكليف فيه يحصل • من اجل ذا به الزكاة تبطل •

• وكل قربة فتلك تفسد • • وانما يبقى عليه المأثم •

الموت اخر العوارض السماوية والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق المأثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة فوجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط [illegible] ل او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء وجبت له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي فالقسم الاول ما كان فيه تكليف من الاحكام الدنيوية والموت ينافيه لان التكليف يعتمد القدرة والموت عجز كلي فلذا ابطل الزكاة وسائر القربات عنه لفوات الاداء عن اختيار فلا يجب اداء الزكوة من التركات لان المقصود في حقوق الله تعالى هو الفعل لا المال فلا يبقى عليه الا المأثم لانه من احكام الاخرة وعند الشافعي المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكاة عنده كما في دين العباد

• وما الحاجة غيره قد شرع • لغيره يبقى وليس يرتفع • فان يكن بالعين ذا تعلق • فذاك في بقائها حقا بقي •

يعني ان ما شرع على الميت من الاحكام لحاجة غيره لا يخلو اما ان يكون حقا متعلقا بعين او دينا فان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستاجر والمبيع والمغصوب والوديعة فانه يبقى ببقاء العين لان الفائت بموته فعله وفعله غير مقصود لان المقصود في حقوق العباد المال والفعل تبع لحاجتهم الى المال فيبقى حق صاحب العين بعد موت من كانت العين في يده لحصول المقصود ولذا لو ظفر به صاحبه كان له اخذه بخلاف العبادات ولذا لو ظفر الفقير بمال الزكوة لم يكن له اخذه ولا يسقط به وان كان دينا فكما قال

• والدين لا يبقى بمحض الذمه • الا اذا انضم لتلك ثمه • مال او الذي يؤكد الذمم • وذاك ذمة الكفيل الاجزم •

يعني اذا كان حق الغير دينا فانه لا يبقى بمجرد الذمة لضعفها بالموت فان ذلك فوق ضعفها بالرق الا اذا انضم الى الذمة مال او ضم اليها ما يؤكد الذمم وهو ذمة الكفيل وذلك لضعف الذمة بالموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوت الذمة به لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل فان قيل حيث كان الموت عجزا كليا لم تبق ذمة اصلا اذ لم يبق هو اهلا للايجاب والاستيجاب فما معنى ضعفها اجيب بان هذه احكام شرعية فيستدل ببقاء بعضها على بقاء الذمة كما سياتي من بقاء ملك الميت فيما تنقضي به حاجته فيكون هذا استدامة الايجاب له وكذلك يبقى محلا لايجاب الديون عليه فلذا قال فخر الاسلام ان الديون تلزمه مضافا الى سبب صحيح في حياته كما لو حفر بئرا على قارعة الطريق ثم مات ثم وقع فيها انسان او حيوان مملوك وهلك فانه يلزم الميت ضمان ما هلك كما في بعض شروح المغني

٭من اجل ذاك تبطل الكفاله ٭ عن ميت بالدين لا محاله ٭ ان مفلسا عند الامام الاعظم ٭ ولا كذا محجور عبد فاعلم ٭
٭بدينه اذ وجبت الذمه ٭٭ ٭ بحقه على الكمال تمه ٭

اي من اجل ان الدين لا يبقى بمجرد الذمة من غير انضمام المال او الكفيل بطلت الكفالة عن الميت المفلس عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه لان الذمة ضعفت فلا تحتمل الدين بنفسها فصار كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله والدين وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة ومطالبته ممتنعة اذ الفرض ان لا مال له ولا كفيل والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بخلاف العبد المحجور لكمال ذمته والمطالبة متصورة فتصح ويطالب الكفيل في الحال وان لم يكن العبد مطالبا في الحال على انه يمكن ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال وانما ضمت مالية الرقبة الى ذمته في حق المولى ليمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس اذ الموت لا يوجب البراءة اذ لو برئ لما حل لرب الدين الاخذ من المتبرع والعجز وعدم امكان مطالبته لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن الحي المفلس وحديث انه عليه الصلوة والسلام اتي بجنازة رجل من الانصار فقال هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهم ودينار ان فامتنع عن الصلاة عليه فقال علي او ابو قتادة هما علي يا رسول الله فصلى عليه دليل على ما قلنا لان الدين كان المانع من صلاته عليه الصلاة والسلام فلو لم تصح الكفالة لما صلى والجواب ان ما في الحديث يحتمل العدة وهو الظاهر لان الكفالة لا تصح للمجهول وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له وان كان ساقطا في حق من عليه والسقوط لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدره

وكل مشروع على وجه الصله ٭ فالموت من غير ارتياب ابطله
الا اذا اوصى فذاك يعتبر ٭ من ثلث ماله على الذي اشتهر

يعني ان ما شرع صلة كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر فانه يبطل بالموت الا اذا اوصى به فانه يصح من ثلث ماله على ما هو المشهور

٭وان يكن حقا له يبقى ٭ ٭ بقدر ما يحتاج ذاك حقا ٭ من اجل ذا تجهيزه يكون ٭٭ مقدما وبعده الديون ٭
٭فما به اوصى ودام ثلث ٭ ٭ اي ثلث ماله فحق الارث ٭ خلافة عنه وفي ذا النظر ٭ له كما اتى كذاك في الخبر ٭
٭ وذا لمن له اتصال في النسب ٭ براو لذي يكون بالسبب ٭ او الذي يكون ذا اتصال ٭ دينا فكان ذا لبيت المال ٭

اي ان كان ما شرع حقا للميت يبقى للميت مقدار ما تنقضي به حاجته فمن ذلك كان تجهيزه مقدما وبعده قضاء ديونه لان حاجته الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين كلباسه في حياته مقدم على ديونه الا في دين عليه تعلق بالعين كالمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني فالمجني عليه احق به والمرتهن احق بالمرهون وبعد ذلك وصاياه سواء اوصى بنفسه او اعتق او دبر في مرضه او فوض الى ورثته بان اوصى ان يعتقوا او يبنوا رباطا او مسجدا او خانا من الثلث وبعده الميراث بطريق الخلافة عنه وفي ذلك نظر له لقوله عليه الصلاة والسلام انك ان تذر ورثتك اغنياء خير لك من ان تذرهم عالة يتكففون الناس فيصرف الميراث الى من له اتصال به نسبا او سببا كقرابة الزوجية او دينا كعامة المسلمين عند عدم الوارث فيوضع في بيت المال ليقضى به حوائج المسلمين

فبعد موت السيد المكاتبه ٭ تبقى كما كانت له مصاحبه
كذاك اذ يموت عن وفاء ٭ مكاتب تبقى بلا مراء

يعني ولاجل ان ما تنقضي به حاجته باق على ملكه بقيت الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وبعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى المالكية التي عقدت الكتابة لها والحرية لاولاده فلا يتأذى في قبره بتأذي ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه الصلاة والسلام يؤذي الميت في قبره ما يؤذيه في اهله

والعرس اذ تكون ذي في العده ٭ تغسل الزوج بتلك المده
لملكه خلاف اذ تموت ٭ اذ كونها مملوكة يفوت

يعني ان المراة اذا كانت في العدة تغسل زوجها لبقاء ملك الزوج في العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى

الورثة

حق ح

بلغ مقابله

مطلب المزوجة ان تغسل زوجها

الورثة فيبقى الى انقضاء العدة وقد اوصى ابو بكر رضي الله عنه الى امرأته اسما ان تغسله وكذا ابو موسى الاشعري بخلاف ما اذا ماتت المرأة فان الزوج لا يغسلها لانها مملوكة وقد بطلت مملوكيتها بالموت فلا يبقى حقا لها لان المملوكية حق عليها الا ترى انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي ضرب من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان ملك النكاح لم يشرع الا موكدا بالحجة والمال والحرمة قيد بالعرس لان الامة وام الولد لا تغسل مولاها لزوال الملك وكذا المدبرة

• ثم الذي احتاجه لم يدفع • به كما القصاص فهو شرع • عقوبة لدرك الاولياء • بذلك الثار بلا امترا ء •
• وملجئ الجاني عليهم وقع • اذ في جنايته هناك منتفع • لذلك القصاص قد وجب • لهم وللميت انعقاد السبب •
• فصح اذ يعفو هنا المجروح • والوارثون عفوهم صحيح • من قبل موته لذاك الاعظم • بالارث في القصاص ليس يحكم •

يعني ان ما ليس يصلح لحاجة الميت كالقصاص يكون مشروعا عقوبة لدرك اولياء الثار والثار بالمثلثة المفتوحة بعدها همزة يقال ثارت القتيل اذا قتلت قاتله كما في الصحاح وذلك لان القصاص وجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب للميت الا ما يضطر اليه من تجهيزه ودينه ووصيته والقصاص لا يصلح لشيء من ذلك وجناية القاتل وقعت على اولياء المقتول لانهم المنتفعون بحياته وكانوا ايضا يانسون به ولو لم يقتل القاتل لم تسلم حيوة الاولياء والعشائر وذلك امر يرجع اليهم فكان القصاص حقهم ابتدا لا لان الوارث خلف عن الميت في القصاص لكن السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وحيوته وكان منتفعا بها اكثر من انتفاع الورثة فلذلك صح عفو المجروح استحسانا والقياس عدمه لان القصاص يجب ابتدا للوارث لا له فعفوه يكون مسقطا للحق الغير قبل ثبوته وجه الاستحسان ما قدمناه من ان السبب انعقد له وقد ظهرت قوة اثره لكون العفو مندوبا اليه فوجب تصحيحه بقدر الامكان وصح ايضا عفو الورثة قبل موت المجروح استحسانا ايضا والقياس عدمه لان حقهم يثبت بعد موته فعفوهم قبل ذلك يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته وجه الاستحسان ان القصاص حقهم لا بطريق الخلافة فجاز عند تقرر السبب ولو كان ثبوته لهم خلافة لما صح كابرائهم غريم المورث حال حيوته ويؤيده قوله ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا واستشكله بعضهم بما في الجامع والهداية رجل قتل ابنه عمدا فعليه الدية في ماله في ثلاث سنين لا القصاص لان القصاص لو وجب لوجب للمقتول اولا ثم يرثه سوى ابيه القاتل من ورثته ويصير استيفاء الورثة كاستيفاء الابن وليس للابن ذلك فكيف خلفه فهذا نص على ثبوته للورثة خلافة وقوله لذلك الخ اي يكون القصاص يثبت للورثة ابتدا لا خلافة له لم يحكم ابو حنيفة رحمه الله تعالى بكون القصاص موروثا بل قال انه غير موروث فلا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت لهم ابتداء لما ان الغرض منه درك الثار ولكن القصاص واحد لانه جزاء قتل واحد فكل منهم كان يملكه وحده فاذا عفى احدهم او استوفاه بطل ولا يضمن للاخرين شيئا لانه تصرف في خالص حقه وكان هذا كالاولياء المستوين في الدرجة في باب النكاح لو زوج واحد منهم من كفو لم يكن للاخرين الاعتراض ولهذا يملك الكبير استيفاء القصاص اذا كان سائرهم صغارا لانه تصرف في خالص حقه وانما لم يملك اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو ووجوه راجح للندب اليه واحتمال العفو من الصغار منتف في الحال وفي التاخير الى البلوغ ابطال حق ثابت للكبير وقال ابو حنيفة في الوارث الحاضر اذا اقام بينة على القصاص ثم حضر الغائب كلف اعادة البينة لان القصاص لما لم يكن موروثا لم يكن الحاضر خصما عن الغائب بخلاف القتل خطا اذ موجبه الدية وهي كالدين فلا يكلف اعادة البينة لان الدية حق الميت وواحد الورثة ينتصب خصما عن الباقين في اثباته

القصاص ع

لكن اذا القصاص مالا انقلب • يصير موروثا وانه وجب
للبعض عن بعضنا المقوّد • مثل الديات حيثما هذا ورد

يعني اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو بعض الورثة او لشبهة صار ثابتا للمقتول ابتدا ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة وان كان الاصل اعني القصاص يثبت للورثة ابتدا بسبب انعقد في حق المورث لان القصاص انما يجب

عند انقضاء حياته ولا يثبت عند ذلك الا ما يضطر اليه لحاجته كما بينا والقصاص لا يصلح لذلك واما الدية فصالحة لحاجة الميت من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه وصرفها الى من يتصل به نسبًا او سببًا ففارق الخلف الاصل المعنى في الخلف دون الاصل فصار كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر والتراب ملوث وقوله وانه وجب يعني ان القصاص يثبت حقا للزوج وللزوجة لانه يثبت للورثة ابتداؤهما وارثان فيكون كالدية في ان للزوج وللزوجة ارثا منهما

وانه يعد في الاحياء حكما بدار الخلد والجزاء

يعني ان الميت في حكم الآخرة يعد في الاحياء واحكام الآخرة اربعة انواع ايضا ما يجب له على غيره بسبب ظلم ذلك الغير اياه في ماله او نفسه او عرضه وما يجب عليه للغير من الحقوق بسبب ظلمه وما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات و سائر المستحسنات وما يلقاه من العقاب والملامة بواسطة المعاصي وارتكاب المستقبحات فله في كلها حكم الاحياء والقبر للميت بالنسبة الى احكام الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل بالنسبة الى الحيوة الدنيا من حيث ان الميت وضع للخروج والحيوة بعد الفناء والجنين لما يرجع الى احكام الدنيا حيث يصح له الوصية ويوقف له الميراث نسأل الله تعالى اللطف والرحمة

ونوعها الثاني يسمى المكتسب للعبد دخل فيه اذ له اكتسب

اي القسم الثاني من العوارض المكتسب وهي ما يكون لكسب العبد فيه مدخل اما بمباشرة الاسباب كالسكر واما بالتقاعد عن المزيل كالجهل ثم انه اما ان يكون من ذلك المكلف الذي يمتنع تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره كالاكراه

وسبعة انواعه فالاول الجهل ثم منه جهل يبطل

يعني ان انواع المكتسب سبعة فالاول الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة فمنه جهل باطل

كجهل كافر فليس عذرا يكون للشقي ذا في الاخرى

اي من انواع الجهل جهل باطل لا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانه مكابرة او ترفع من الانقياد للحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل قال في التلويح فان قلت الكافر المكابر يعرف الحق وانما ينكره جحودا او استكبارا قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتامل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره عنادا قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالايمان والقبول وانما قيد بقوله في الاخرى لانه اختلف في ديانة الكافر اي في اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال الشافعي رحمه الله تعالى انها دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر فاما سائر الاحكام من تقوم الخمرة وايجاب الضمان على متلفه وجواز بيعه فلا يثبت لان خطاب التحريم يتناول الكافر كما يتناول المسلم وقد بلغه ذلك بشيوع الخطاب وانكاره تعنت وجهل فلا يكون عذرا الا ان الشرع امر ان لا يتعرض لهم بعقد الذمة فكل ما يرجع الى ترك التعرض يثبت وما لا فلا وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يثبت هذه الاحكام لان تقوم الخمر والخنزير واباحتهما شربا واكلا كان حكما اصليا بخلاف نكاح المحارم فانه حكم ضروري الا ترى ان الرجل لم يحل له نكاح اخته من بطن واحد في زمن آدم فلم يجز استبقاؤه لانه كان بحكم الضرورة الا ترى انهم لا يتوارثون بحكم هذه الانكحة اجماعا ولو صح لتوارثوا فلا تجب النفقة ولا يحد قاذفه بعد الاسلام وبمرافعة احدهما يفرق القاضي بينهما عندهما وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان ديانة الكافر تصلح دافعة للتعرض لهم ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي تقبل التغيير عقلا كتحريم الخمر ونكاح الاخت الا ترى ان حكمهما كان ثابتا فيما سلف من الزمان فيصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا لهم وتحقيقا لقوله عليه الصلوة والسلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وهذا لانه لا تكليف في الجنة بل فيها

ماتشتهي الانفس وتلذ الاعين وهولما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا كانهم فيها واما فيما لا يحتمل التغيير عقلا كالكفر فلا تصلح رافعة حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال وحاصله ان جعل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقوم وجواز البيع وغير ذلك وجعل لنكاح المحارم فيما بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون المبلغ والالزام بالسيف والمحاجة منقطعة لمكان عقد الذمة حتى اذا طلبت المراة النفقة بذلك النكاح قضي بها عنده واذا وطيها ثم اسلما كانا محصنين يحد قاذفهما ووجوب النفقة لدفع الهلاك الا ترى انه يحبس الاب لنفقة ابنه الصغير ويحل دفع الاب بالقتل اذا قصد قتله ولم يجد بدا منه ولا يحل له قتل ابيه اذا وجده في المعركة محاربا مع المسلمين او مع اهل العدل بل يمسكه ليقتله غيره لاستغنائه عن قتله بنفسه ولا يحبس الاب بدين الابن لانه جزاء على ظلمه ابتداء لا لدفع الضرر ولا يقتل الاب بقتل ابنه قصاصا ذكر ذلك القاآني وغيره للابن م

وجهل ذي الهوى الردي المبتدع — ان في صفات الله عذ يبتدع

اوكان في احكام تلك الاخرى — وجهل ذي البغي فليس عذرا

وهولاء كالمعتزلة ماني ثبوت الصفات زايدة وعذاب القبر والشفاعة وخروج مرتكب الكبيرة من النار ومانعي الروية وكالمشبهة المثبتين للصفات على ما يفضي الى التشبيه وهذا الجهل لا يصلح عذرا لوضوح الادلة من الكتاب والسنة لكن لا يكفر صاحبه اذا تمسك بالقران او الحديث او العقل للنهي عن تكفير اهل القبلة وعنه عليه الصلوة والسلام من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان وجمع بين هذا وبين قوله عليه الصلاة والسلام ستفترق امتي على ثلاث وسبعين الحديث فان الفرقة التي في الجنة متابعوه في العقايد والخصال الحميدة وغيرهم يعذبون والعاقبة الجنة وعدوهم من اهل الكباير وللاجماع على قبول شهادتهم ولا شهادة للكافر على المسلم وعدم القبول في الخطابية ليس لهذا واذا كانوا كذلك وجب علينا مناظرتهم واورد عليه ان استباحة المعصية كفر واجيب بانه اذا كان عن مكابرة وعدم دليل بخلاف ما كان عن دليل شرعي والمبتدع مخطئ في تمسكه لا مكابر والله سبحانه الهادي وقوله وجهل ذي البغي الخ وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق وان الامام على الباطل بتاويل فاسد فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص وكل واحد من جهل ذي الهوى والباغي ليس عذرا فانه مخالف للدليل الواضح فان الدليل على كون الامام العادل على الحق مثل خلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم ثابت على وجه يعد جاحده مكابرا معاندا

فكان ضامنا لما اتلفا — لعادل وجهل شخص خالفا

اي فضمن الباغي مال العادل اذا اتلفه ولم يكن للباغي منعة كما لو اتلفه غيره لبقاء ولاية الالزام فاذا صار للباغي منعة سقطت عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يواخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لا يوخذ به اهل الحرب بعد الاسلام واما جهة الاثم فالباغي ياثم وان كان له منعة لانها لا تظهر في حق الشارع والحاصل ان المعتبر للحكم احتمال التاويل والمنعة فبواحد منهما لا يتغير الحكم في حق الضمان حتى لو ان قوما غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التاويل وقوله وجهل شخص خالف الذي خالف

حكم الكتاب الذي فيه اجتهد — او سنة بالاشتهار تعتمد

فمخالفة الكتاب مثل القول بحل متروك التسمية عمدا او القضاء بشاهد ويمين مع قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ومخالفة السنة

كقايل بالبيع في ام الولد — فانه مخالف لما ورد

من مثل قوله عليه الصلوة والسلام لمارية اعتقها ولدها واي امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه وجعله صاحب المنار نظير مخالفة الكتاب قال لان الاجماع انعقد على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب فمخالفة الاجماع مخالفة الكتاب

ثم التمثيل بما ذكرنا على وفق ما ذكر القوم لكن قال ابن نجيم رحمه الله تعالى ان جعل هذا الجهل مبتدع مبني على ان الدليل قطعي الدلالة وهو ممنوع لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون قيدا للنهي ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه ما ذكر عليه اسم غيره تعالى لقوله وانه لفسق لان الفسق ما اهل به لغير الله وآية الشهادة اذ تحتمل ان تكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة وهو لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هو شهادة الواحد مع اليمين والشافعي رحمه الله تعالى اجل من ان يخالف اجتهاده الكتاب قال والظاهر ان هذا مبني على ما قال البعض انه لا يعتبر خلاف مالك والشافعي ورده في فتح القدير بان اباحنيفة وما لكا والشافعي مجتهدون وانهم اهل اجتهاد ورفعة ويؤيده ما في الفتاوي الصغرى ان القاضي لو قضى في المأذون في نوع انه مأذون في نوع واحد كما هو مذهب الشافعي يصير متفقا عليه فقد اعتبر خلاف الشافعي رحمه الله تعالى

• ونوعه الثاني لعذر يصلح • كجهل من الى الخلاف يحتج • في موضع صح اجتهاد المجتهد • فيه وموضع لشبهة ترد •

• وذا كمثل من يكون افطرا • للاحتجام ظنه مفطرا •

الثاني من نوعي الجهل نوع يصلح عذرا كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يكون مخالفا للكتاب ولا للسنة ولا للاجماع كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء ثم تذكر فقضى الظهر فقط ثم صلى المغرب بظن جواز العصر جاز لانه موضع اجتهاد في وجوب الترتيب وكما اذا عفى احد الوليين واقتص الآخر لجهله بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فيكون عليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل قال في التلويح الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فيكون جهلا في موضع الاشتباه ويصير شبهة في درء القصاص وكالمحتجم اذا افطر للاحتجام على ظن انه مفطر فانه لا كفارة عليه لان الحديث وهو افطر الحاجم والمحجوم اورث شبهة فيه وهذه الكفارة الغالب فيها العقوبة تنتفي بالشبهة وهذا اذا اعتمد على فتوى او بلغه الحديث واما اذا لم يكن شيء من ذلك وافطر فعليه الكفارة لانه ظن في غير موضعه

ومثل من زنا بظن الحل • بملك عرسه لفرط الجهل

هذا مثال للجهل في موضع الشبهة وهي نوعين شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل كما عرف في الحدود وهذا كمن وطئ جارية زوجته وكذا جارية ابنه او امه بظن الحل فانه لا يحد لان الاملاك متصلة بين الآباء والابناء والمرأة والزوج وقد ينتفع احدهما بمال الآخر بغير استيذان فاورث شبهة بخلاف ما لو زنى بجارية اخيه او اخته فانه يحد مطلقا ولو زنى بجارية ابنه لا يحد مطلقا وقد بظن الحل لانه لو ظن الحرمة حد ومثله حربي دخل دارنا فاسلم فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لا حد عليه بخلاف ما اذا زنا لان الزنا حرام في جميع الاديان وبخلاف الذمي لو اسلم فشرب الخمر فانه يحد لظهور الحكم في دار الاسلام فجهله به لتقصير

• والثالث الجهل اذا ما صادرا • يكون ذا من مسلم ما هاجرا • من دارهم فعذره تحققا • كذا بجهله يكون ملحقا •

يعني الثالث الجهل الذي يكون صادرا من مسلم لم يهاجر من دارهم فانه يكون عذرا حتى لو مكث فيها ولم يعلم ان عليه الصلاة والصوم لا قضاء عليه بخلاف الكافر اذا اسلم في دار الاسلام لشيوع الاحكام وامكان السؤال وقوله ملحقا خبر يكون واسمها

بجهل الشفيع مثل جهل الجاريه • بالعتق لم تكن بذاك داريه

يعني يلحق بما ذكرنا جهل الشفيع لانه ربما يقع البيع ولا يشتهر حتى لو علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له الشفعة فيكون جهله بذلك عذرا لان صاحب الدار قد ينفرد ببيعها وكذلك جهل الجارية المنكوحة بالعتق

او الخيار مثل جهل بكر • اذ ما بانكاح الولي تدري

فان الامة المنكوحة اذا اعتقت ثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع زوجها وان شاءت فارقته فان لم تعلم بالاعتاق او علمته ولم تعلم ثبوت الخيار لها شرعا كان جهلها عذرا لخفاء دليل العلم فقد يستبد المولى بالعتق ولا يخبرها وهي مشغولة بخدمة المولى فقد لا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع بخلاف الصغير والصغيرة اذا زوجها غير الاب والجد فانه يثبت لهما الخيار فان علما بالنكاح ولم يعلما بالخيار

نكاح

لم يعذر اذا سكت لاشتهار الاحكام وعدم المانع من التعلم ومثل جهل الجارية في العذر جهل البكر بانكاح الولي حتى لو لم تعلم بالانكاح لا يكون سكوتها رضى ويكون لها الخيار اذا علمت لان الولي ينفرد بالانكاح ويشترط العدد او العدالة عند ابي حنيفة ولا يشترط عندهما

كذاك الوكيل والماذون بالاذن مثل ضده يكون

حتى لو تصرف الوكيل او الماذون قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما كذلك ضد ذلك وهو العزل والحجر حتى لو تصرفا قبل العلم بذلك نفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل لان الموكل والمولى يستبدان بالتوكيل والاذن والعزل والحجر

• والسكر فيه الحكم كالاغماء • ان من مباح كان كالدواء • وشرب مكره او المضطر • وليس صحة الطلاق يجري •
• كذا التصرفات في الامور • جميعها وان من المحظور •

هذا هو النوع الثاني من العوارض للانسان المكتسبة والسكر سرور يغلب العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان من العمل بموجب عقله من غير ان يزيله وعرفه في التلويح بانه حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيعطل عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة وحده اختلاط الكلام والهذيان وزاد ابو حنيفة في السكر الموجب للحد كونه لا يميز بين الاشيا ولا يفرق بين الارض من السماء اذ لو ميز ففيه نقصان وهو شبهة العدم فيندرء به واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر معه ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجبه وهو حرام بالاجماع الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا فيكون حكمه كالاغماء لا يصح معه طلاق ولا عتاق ولا تصرف وذلك مثل شراب الدوا وهو ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال تنفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف ومثل فخر الاسلام للدوا بالبنج والافيون وقيده في الكشف بما اذا قصد التداوي اما على قصد السكر فحرام وذكر قاضي خان عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج في العقل فاكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهو دليل على حرمته ومثل شرب الدوا شرب المكره بالقتل على شرب الخمر والمضطر كما اذا شرب ما يرويه من العطش فسكر وكذا الحاصل من الاغذية المتخذة من غير العنب والمثلث لا بقصد السكر بل للاستمراء والتقوي هذا ان يكن السكر من المباح فان الحكم فيه كالاغماء فان يكن السكر من المحظور اي الحرام كالسكر من كل شراب محرم وكذا اذا كان من المثلث فانه انما يحل عند ابي حنيفة بشرط ان لا يسكر منه وهو من جنس ما يتلهى به فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم الا ترى انه يوجب الحد

فلم يكن منافي الخطاب وتلزم الاحكام في ذا الباب

يعني ان السكر من المحظور لا يبطل التكليف حتى تلزمه احكام الشرع من الصلاة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء وانما لم يكن منافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى لانهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا يقيموا الصلاة حالة السكر فلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حالة السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب في وجوب الانتهاء وتحقيقه كما في التلويح ان الحال في مثل صل وانت صاح ولا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي بمعنى اطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلاة المقرونة بالسكر لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب ووجه القاآني وغيره عدم منافاته للخطاب بان خطاب لا تقربوا اما في حال السكر فيتم المطلوب او الصحو فكذلك اذ لو سلبت عن السكران الاهلية لما صح هذا الكلام بالكلية الا ترى انه لا يصح ان يقال للحي اذا مت فلا تفعل كذا وللعاقل اذا جننت فافعل كذا فمن قال انه اذا كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حالة منافية لا تجوز فهو كما ترى

كصحة الاقرار والطلاق والبيع والشراء والاعتاق

يعني كما يصح اقراره وطلاقه وعتاقه وبيعه وشراؤه وكذا تزويجه الصغار لكن من الكفوء وكذا يصح اقراضه واستقراضه لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا تفوت القدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له

لا ردة ومثله اذا اقر بخالص الحدود اذ لا يعتبر

اي لا تصح ردته واما اسلامه فهو صحيح ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد فهو كالمكره يصح اسلامه ولا يصح ردته ولا

يصح ايضا اقراره بالحدود الخالصة وهي ما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر فلا يحد الا ان يقربه ثانيا صاحيا لانه مما لله توجب رجوعه فاقيمت مقام الرجوع اما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كحد القذف فانه يحد وفي فتاوي قاضيخان سائر تصرفات السكران جائزة الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة والاشهاد على شهادة نفسه قال ابن نجيم وقد عرف من الاخر ان شهادته وقضاءه لا يصحان بالطريق الاولى

• والهزل وهو لا يراد • باللفظ معناه الذي يفاد • مجازا او حقيقة والجد • ضد له بضده يحد •

الهزل ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي قال علم الهدى الشيخ ابو منصور الماتريدي الهزل ان لا يراد باللفظ معنى اي لا يراد به ما يفهم منه حقيقة او تجوزا بل يراد تعطيله واهماله عن افادة ما يقصد به فان الكلام موضوع للافادة عقلا لافادة معناه حقيقة او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها وهذا التعريف على وفق ما في التوضيح وما في المنار لا يخلو من تسامح والجد بالكسر ضد الهزل فحده ضد حده وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي

• ولاختيار الحكم ذا منافي • وللرضا به ولا ينافي • رضا انه هنا بان يباشر • ولا اختيار فكان صابرا •

• كما خيار الشرط حيث يشترط • في البيع فهو مثله في ذا النمط •

يعني ان الهزل ينافي اختيار الحكم الذي هزل به والرضا كما اذا قال هازلا بعت ولا ينافي الرضا ولذا يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين فصار والهزل في جميع التصرفات مثل خيار الشرط في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار في حق الحكم دون مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد رضا العاقد واختياره لكن لا يثبت الحكم لعدم الرضا به فكذا الهزل فكان بهذا المعنى على نمط واحد الا ان الهزل في البيع يفسده بخلاف شرط الخيار فانه لا يفسده فيؤثر الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة لا فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق وانما جمع بين الرضا والاختيار لافتراقهما معنى اذ الاختيار القصد الى الشيء وارادته والرضا ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء يختاره ولا يرضاه ومن ثم قالوا المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر

وشرطه التصريح باللسان • لم يكف فيه الحال في البيان

اي شرط تحققه واعتباره في التصرفات ان يكون صريحا باللسان مثل ان يقول اني ابيع هازلا ولا يكتفى فيه بدلالة الحال

وذكره في العقد ليس يشترط • وما خيار الشرط من هذا النمط

اي لا يشترط ذكر الهزل في العقد لانه يفوت مقصود الهازل اذ قصده ان يعتقد الناس لزوم العقد فيكفي ان تكون المواضعة سابقة على العقد وليس من هذا النمط خيار الشرط فانه يمنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد كذا قالوا ومرادهم منع صحته سابقا على العقد لا منعه لاحقا لما صرحوا به من انهما لو عقدا البيع على البتات ثم الحقا به خيار الشرط جاز

• كذا من الانواع عد التلجيه • وتلك ان يضطره ويلجيه • امر الى ان يكون الباطن • منه لظاهره يباين •

التلجية على ما في المغرب ان يلجئك الى ان تاتي امرا باطنه خلاف ظاهره وهي اخص من الهزل لانها انما تكون من اضطرار ولا تكون مقارنة والهزل قد لا يضطر اليه ويكون سابقا ومقارنا وصورتها ان يقول لصاحبه اريد ان ابيع منك عبدي في الظاهر لامر اخافه ولا يكون بيننا عقد حقيقة فيجيبه الى ذلك ويشهد عليه ثم انه يبيعه منه في مجلس آخر قال في التقرير الاظهر انها والهزل سواء

• وانه كالهزل بالسوية • فلا ينافي شيئا من الاهلية • ولا وجوب هذه الاحكام • لما اتى عن سيد الانام •

اي انها لا تنافي الاهلية للتكليف ولا وجوب شيء من الاحكام لانها لا تخل بشيء من القدرة والعقل الا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين اذ ثبوت ذلك دليل الاهلية والشيء لا يثبت بدون اهلية الفاعل ولكن لما كان اثر الهزل في اعدام الرضا بالحكم لا في اعدام الرضا بالمباشرة وجب النظر في الاحكام فكل حكم يتعلق بالرضا كالبيع والاجارة لا يثبت قال في التلويح التصرفات اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد فيها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع العاقدان على اصل العقد والثمن

يجب

بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل او المواضعة او على بناء العقد عليهما او على ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعي احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء

• فان على هزلهما تواضعا • اذا باصل البيع كانوا اتفقا • والاتفاق منهما هنا حصل • على البناء فالفساد والخلل •

يعني اذا تواضعا على الهزل باصل البيع واتفقا على البناء على المواضعة كما مثلنا من قول الرجل لصاحبه اني اريد ان ابيع منك عبدي هذا في الظاهر لامر اخافه ولا يكون بيعا حقيقة فيقول نعم ثم يشهدان على ما قالا ثم يبيعه في مجلس آخر بالف درهم ثم يتصادقان على المواضعة فالفساد في هذا البيع مقرر وان اتصل به القبض وانعقد العقد لان الهازل راض بمباشرة السبب غير راض بحكمه حتى لا ينفذ اعتاق المشتري فيه بعد القبض بخلاف ما اذا كان الفساد بوجه اخر فانه يثبت فيه الملك بالقبض بوجود الرضا بالحكم في سائر وجوه البيوع الفاسد

كالبيع حيثما الخيار يشترط موبدا فكان من هذا النمط •

اي يكون كالبيع بشرط الخيار موبدا فان العقد منعقد لكنه فاسد غير موجب للملك وان اتصل به القبض كخيار البيع للمتبايعين معا وانه لا يوجب الملك اصلا على احتمال الجواز فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه في الثلاث جاز لا ان اجازه احدهما وهذا عند ابي حنيفة فانه قدر مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض

وان على الاعراض منهما حصل فالبيع صح لكن الهزل بطل

يعني وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالبيع صحيح لان المباشر راض بمباشرة السبب ومباشرة حكمه وبطل الهزل لاعراضهما عن المواضعة بلغ مقابله

وان على ان لم يكن شيء حضر لدى وقت البيع فهو ما خطر لذاك في الاعراض والبناء او ان يختلف صح بلا امتراء لديه حيث صحة الايجاب كانت هي الاولى بلا ارتياب

يعني ان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء من الاعراض والبناء وقت البيع فما خطر شيء منهما بخاطرهما كذا ان يختلف بالبناء المجهول يعني كذا ان اختلفا في الاعراض عن المواضعة والبناء عليها صح البيع عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان صحة الايجاب اي العمل بالعقد اولى اما في صورة الاتفاق فلان مطلق البيع يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا تكون موثرة فيه واما في صورة الاختلاف فلان الاصل في العقود الشرعية الصحة واللزوم فمن ادعى عدم البناء فهو متمسك بالاصل فالقول قوله

• لكن هما قالا هنا المواضعة • اولى فذي بالسبق كانت واقعة • فكانت الاولى الى ان يوجدا • ما يوجب النقض لها فقصدا •

يعني ان ابا يوسف ومحمدا اعتبرا المواضعة واوجبا العمل بها لان الظاهر يشهد لمن يدعي البناء لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليها صونا للمال عن يد المتغلب فكان فعلهما بناء على المواضعة بحسب الظاهر ما لم يتحقق خلافه لئلا يلزم من اشتغالهما بها الاشتغال بما لا يفيد سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال لكن عارضه هذا الظاهر فيترجح السابق منهما لان السبق من اسباب الترجيح والمواضعة سابقة وجوابه ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي عدم المغير فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة تقدم صح

• وان يكن بالقدر اي بالستر • الف والفان هنا في الجهر • فان على الاعراض فالالفان • والهزل ايضا رد وبطلان •

يعني اذا كان الهزل في القدر بان اتفقا على الجد في العقد وتواضعا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالثمن الالفان وبطل الهزل بالاعراض عن المواضعة

• وان توافقا بان لم يحضر • شيء بحين البيع اذ لم يخطر • كذاك حيث الاختلاف ما حصل • فالهزل من غير ارتياب باطل •

• وصح بالالفين عنده العقد • لديه كن خالفاه ذا السدد • فكان بالذي تواضعا العمل • لديهما والعقد بالالف حصل •

يعني وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فالهزل باطل والعقد صحيح بالالفين عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وخالفاه رحمهما الله في ذلك ايضا فعندهما العمل بالذي تواضعا عليه واجب فينعقد البيع عندهما بالف ويبطل الالف الذي هزلا به وهذا بناء على ما تقدم من ان الاصل عنده الجد وعندهما المواضعة

• وان توافقا على البناء • على الذي كان بلا امتراء • تواضعا فعند الالفان • وقرا الالف بهذا الثان •
يعني ان توافقا على البناء على ما تواضعا عليه فالثمن الفان عند ابي حنيفة واما عندهما فالثمن الف له انا لو عملنا بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا
كما قالا يفسد العقد لان الالف الذي هو غير داخل في العقد حينئذ يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل
بالجد في اصل العقد لانهما جدا في اصل البيع ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به السمعة
لا جعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء وهو رواية عنه ايضا
وان يكن في الجنس فحاله فالبيع جايز بكل حاله
يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان تبايعا بمائة دينار وتواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع جايز بكل حال واللازم مائة
دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا
للعقد بما سمياه من البدل ضرورة افتقاره الى البدل واما هما فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره
ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل فاذا اعتبرت المواضعة كان
البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة
في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين كذا في التلويح
وذا بما لا مال فيه تحصل يصح ذا والهزل فيه يبطل
يعني اذا حصل الهزل بشيء لا مال فيه كالطلاق والعتاق بلا مال والعفو عن القصاص واليمين والنذر فانه يصح ويبطل الهزل وصورة الطلاق
والعتاق ان يتواضع الزوج والمراة او المولى والعبد بان يطلقها ويعتقه علانية ولا يكون ذلك مراداله وهكذا العفو عن القصاص وصورة
اليمين ان يتواضع مع امراته او عبده على ان يعلق الطلاق او العتاق بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وكذا في النذر والكل صحيح والهزل
فيه باطل لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين
فالحكم في المنصوص بالنص وفي غيره بدلالته لا بالقياس اما النذر فملحق باليمين لقوله عليه الصلاة والسلام النذر يمين والعفو عن
القصاص ملحق بالاعتاق لانه احياء وشبيه الطلاق من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط القصاص كما ان بعض التطليقة تطليقة وشبه
النذر ايضا من حيث انه تبرع ابتداء وهو نظير اليمين المنصوص ومشابه المشابه مشابه ولان الهازل في جميع ذلك مختار للسبب راض به دون حكمه
وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والتراضي بشرط الخيار بل اذا وجدت هذه الاسباب وجدت احكامها وكذا التعليق يؤخر السبب
مع حكمه الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف الى غد فانه سبب الحال وقد تراخى حكمه لان المراد بالاسباب العلل وهو سبب
مفض الى الوقوع وليس علة في الحال ولذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط الخيار فلا تتخلف هذه الاسباب عن احكامها
• وان يكون المال فيه بالتبع • مثل النكاح ان باصله وقع • فلازم والهزل شرعا يبطل • وان بقدر المهر هذا يحصل •
يعني ان وقع الهزل فيما يكون المال فيه تبعا غير مقصود بالذات كالنكاح فان كان الهزل باصله بان يتزوجها ولا يكون بينهما نكاح في نفس الامر
فالعقد لازم والهزل باطل اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا هذا اذا حصل الهزل في اصل النكاح واذا حصل في قدر المهر بان
تزوجها بالفين علانية والف سرا فالتفصيل فيه ما ذكره بقوله فان توافقا على الاعراض • فالعقد بالالفين فيه ماضي •
يعني فان توافقا على الاعراض عن الهزل وجعل المهر الفين كان العقد نافذا بالفين اتفاقا لان لهما ابطال الهزل
• وان على البناء فهو الف • بالاتفاق ليس فيه خلف يعني ان اتفقا على بناء العقد على المواضعة وجعل المهر الفا
فالمهر الف اتفاقا والفرق له بينه وبين البيع انه يفسد بالشرط دون النكاح وان على ان لم يكن شيء حضر • فقيل بالالفين وهو المعتبر •
• وقيل لا بل جايز بالالف • ومثله ان يكون حال الخلف • يعني ان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء فقيل وهو رواية
عن ابي يوسف ان النكاح جايز بالفين كالبيع لان كلا لا يثبت الا قصدا ونصا والعقل يمنع من الثبات على الهزل وقيل النكاح جايز بالف في
رواية عن محمد بخلاف البيع لان المهر تابع حتى صح العقد بدونه فيعمل بالهزل بخلاف البيع وكذلك الحال فيما اذا اختلفا قال

ابن نجيم وغيره ان القول الاول اصح اما اذا فى الجنس ذلك اتفق • فان على الاعراض فيه تتفق •
• فالمهر ما يكون سمياه • وان يكن على البناء مبناه • كذا على ان لم يكن شئ حضر • كذاك حيث اختلفا منهما ظهر •
• فيهما وجوب مهر مثل • فى كل ما قلنا بغير فصل • يعنى اذا حصل الهزل فى جنس المهر بان تواضعا على كونه دنانير وفى نفس الامر دراهم فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمهر هو الذى سمياه وان اتفقا على البناء على المواضعة وعلى ان لم يحضرهما شئ او اختلفا فانه يجب مهر المثل فى جميع ذلك اما ان اتفقا على البناء فلانه يكون بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر فى العقد بخلاف المواضعة فى القدر فان المتواضع عليه قد سمى فى العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن بخلاف النكاح واما ان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ او اختلفا فى الاعراض والبناء ففى رواية محمد عن ابى حنيفة يجب مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل كيلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فى البيع ولما بطل المسمى لزم المهر وفى رواية ابى يوسف اللازم المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لايجاد المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل
• وذ يكون المال فيه المقصدا • كالخلع والعتق بمال اوجدا • فان باصله فان تواضعا • على البناء فهى كانت طالقا •
• والمال لازم لان الهزل لا • فى الخلع لا تاثير منه اصلا • وليس بالبناء فيه مختلف • كذلك الاعراض او اذ يختلف •
• لديهما لكن لديه لا يقع • لكنهما ان اعرضا حتما وقع • يعنى اذا كان المال مقصودا فى الذى وقع فيه الهزل كالخلع والعتق على مال وكذا الصلح عن دم عمد وانما كان المال مقصودا فى ذلك لانه لا يجب بدون الذكر فلما شرطاه علم انه المقصود فحينئذ فاذا كان الهزل واقعا فى اصله بان طلق امراته على مال او خالعها بطريق الهزل وكذا اذا اعتق عبده على مال فالطلاق واقع وكذا العتق والمال لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر فى الخلع اصلا لانه بمنزلة خيار الشرط والخلع لا يحتمله عندهما لانه تصرف يمين من جهة الزوج كانه قال لها ان قبلت المال المسمى فانت طالق واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل ولا يختلف الحال عندهما سواء بنيا على المواضعة او اعرضا عنها او اختلفا فقوله يختلف بالبناء للمجهول والوجه انه لا اثر للهزل فى شئ من ذلك قال فى التلويح فان قلت الهزل وان لم يؤثر فى التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر فى المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفى ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافى كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال فى النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته فى النكاح ليست فى حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافى الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر انتهى وعنده لا يقع الطلاق لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص عنه فى خيار الشرط فى الخلع ان الطلاق لا يقع والمال لا يجب حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال وانما صح خيار الشرط عنده من جانبها لان جانبها يشبه البيع لانه تمليك بعوض ولذا لو كانت البداية من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت من مجلسها قبل قبوله بطل كما فى البيع وان اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ولزم المال بالاجماع كما قال
وان اختلفا وان هما تخالفا تنازعا والمال كان لازما اجماعا
وانما وقع الطلاق ولزم المال فى صورة الاعراض اما عندهما فظاهر واما عنده فلان الهزل يبطل باتفاقهما على الاعراض عنه هذا اذا اعرضا
فالقول كان قوله محققا لمدعى الاعراض فيه صدقا
اما عنده فلانه جعل الهزل مؤثرا فى اصل الطلاق فى الخلع ولكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعى الاعراض فى جميع الصور كما مر
واما عندهما فلان الهزل لا يؤثر فى الخلع اصلا فيقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البناء ففى الاختلاف اولى
والمال ايضا لازم محتم وفى السكوت الخلع حقا يلزم
لبطلان الهزل عندها ورجحان الجد عنده
• وان يكن فى القدر ان توافقا • على البناء فهى كانت طالقا • لديهما فانما ان تمما نفقا • وعنده طلاقها تعلقا •

• على اختيارها فان توافقا • هما على الاعراض كانت الغا • والمال كلا لازم مقرر • وان على لا شئ ثم يحضر •
يقع وكان المال فيه حتما   وان يكن في الجنس فالمسمى

يعني اذا كان الهزل واقعا في القدر بان سميا الفين مثلا والبدل الواقع خلافه فان اتفقا على البناء على المواضعة كانت طالقا لان الهزل لا يؤثر عندهما مع انهما لم يهزلا باصله فالمال كله لازم لما قدمناه عن التلويح من انه وان كان مالا لكنه ثابت في ضمن الخلع وعنده يتعلق طلاقها على اختيارها الطلاق لان الطلاق يتعلق بكل البدل المذكور في الخلع والخلع من جانبه تعليق الطلاق بقبولها وقد علقه بكل البدل وهو الفان مثلا والمراة ما قبلت بعضه في الجد لكونهما هازلين في الف فكان بعض البدل معلقا بالشرط وهو اختيارها فلا بد من وقوعه ليقع الطلاق وان اتفقا على الاعراض وقع الطلاق ولزم المال كله لرضاهما بذلك وان اتفقا بان قالا لا شئ حضرنا ثم اي هناك اي لم يحضرنا شئ حين الخلع وقع الطلاق ووجب المال كله عنده لانه حمله على الجد وهو اولى من المواضعة وعندهما كذلك لان الهزل لا يؤثر عندهما وان اختلفا فكذلك عندهما وعنده القول لمن يدعي الاعراض وقوله وان يكن في الجنس الخ يعني وان كان الهزل في الجنس بان ذكر الدنانير تلجية وغرضهما الدراهم

لديهما بكل حال يوجب • وعنده ما سمياه يطلب • اذا على الاعراض كان المتفق • وان على البنا فيه تتفق
فههنا توقف الطلاق • وان يكون منهما الوفاق • ان ليس شئ يوجب المسمى • ويلزم الطلاق فيه حتما

يعني ان كان الهزل في الجنس يجب المسمى عندهما بكل حال لان الهزل لا يؤثر في اصل التصرف ولا في المال عندهما تبعا للاصل وعنده ان اتفقا على الاعراض يجب المسمى وان اتفقا على البناء على المواضعة توقف الطلاق على قبولها المسمى في العقد كانه علقه بقبول الدنانير كما في شرط الخيار وان توافقا على ان لم يحضرهما شئ وجب المسمى ويقع الطلاق حتما

ومدعي الاعراض حيث يختلف   القول قوله على الذي سلف

قوله يختلف بالبناء للمجهول يعني اذا اختلفا فالقول لمدعي الاعراض على منوال ما سلف من اعتبار الجد

والهزل للابراء شرعا يبطل   كما خيار الشرط فيه يجعل

يعني ان الهزل يبطل الابراء فلا يسقط الدين كخيار الشرط فيما قال ابراتك على اني بالخيار لان في الابراء معنى التمليك وهو يرتد بالرد

• وان يكون الهزل في الاقرار • فيما احتمال الفسخ فيه جاري • اوله فان الهزل فيه مبطل • وهزله في ردة اذ يحصل •
• كفرا يكون لا بما به هزل • لكن بعين الهزل كفره حصل • فيستحق ذا على هذه الصفة • وان من انواع ذلك السفه •

يعني ان الهزل يبطل الاقرار سواء كان ذلك اقرارا بما لا يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق او يحتمل كالبيع والاجارة وصورة المواضعة ما نقل عن المبسوط لو تواضعا على ان يقرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم يقول البايع للمشتري كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا ويقول الاخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر يحتمل الصدق والكذب وههنا ثبت كونه بالمواضعة فلا يكون حقا بالاقرار حتى لو اجازاه لم يجز لان الاجازة تلحق المنعقد وبالاقرار كاذبا لا ينعقد الا ترى انهما لو تواضعا في طلاق او عتاق او نكاح لم يكن طلاقا ولا عتاقا ولا نكاحا وكذلك لو اقر بشئ من ذلك بلا مواضعة وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كذب فثبت الفرق بين الانشاء والاخبار في هذه التصرفات وقوله وهزله في ردة الخ يعني ان الهزل بالردة كفر كما اذا قال الصنم اله هازلا ولا يكون كفرا بهذا القول الذي هزل به لكن يكون كفرا بنفس الهزل لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار للتكلم بكلمة الكفر راض بالتكلم وان لم يكن معتقدا لما دل عليه كلامه فكان مستخفا على هذه الصفة التي ذكرناها وهي نفس التكلم وذلك كفر قال الله تعالى قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فلا اعتبار باعتقاده حيث كان مستخفا بالدين بخلاف المكره واما اذا هزل الكافر بكلمة الاسلام وتبرا عن دينه هازلا فانه يجب ان يحكم باسلامه في احكام الدنيا كالمكره ترجيحا لجانب الايمان لكن لو رجع لا يقتل بل يحبس حتى يعود الى الاسلام وقوله وان من انواعه الخ بيان للنوع الرابع من العوارض المكتسبة فان السفيه يعمل باختياره على خلاف موجب العقل فلا يكون سماويا

ذا خفة عنها صدور الفعل   على خلاف موجبات العقل

هذا على وفق ما في التوضيح فانه قال السفه خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وعرفه فخر الاسلام بانه العمل بخلاف الشرع بوجه وعليه يكون كل فاسق سفيها وانما قيد بوجه لما سياتي من ان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام وخصصه الفقهاء بما ينبني عليه منع المال ووجوب الحجر اعني الترف والتبذير وهو المراد هنا كما قال

وانه التبذير ايضا والسرف   واصله بالشرع حقا انتصف

الترف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا قال في غاية البيان السفيه من عادته التبذير والاسراف في النفقة وان يتصرف تصرفات لا لغرض او لغرض لا يعده العقلاء من اهل الديانة غرضا مثل دفع المال الى المغنين واللاعبين وشراء الحمام الطيارة بثمن كثير والغبن في التجارة من غير محمدة وقوله واصله بالشرع الخ اي ان اصل ذلك مشروع لان اصل البيع والبر والاحسان مشروع لان ذلك تصرف في ملكه والملك هو المطلق للتصرف الا ان الاسراف حرام

فلم يكن يخل بالاهلية   او يمنع الاحكام ذي الشرعيه

لانه لا يخل بالقدرة لاظهار السلامة بدينه ولا بالمنا لكمال عقله فلا يمنع شيئا من الاحكام الشرعية لبقاء الاهلية فيبقى اصلا لوجوب حقوق الله تعالى فيكون اهلا لحقوق العباد بالطريق الاولى

وماله بالنص عنه يمنع   في اول البلوغ فهو المجمع

اي يمنع مال السفيه عنه في اول ما يبلغ ويبقى في يد من في كان يده وذلك مجمع عليه والمراد بالنص قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم الناس بها معايشهم كما قال ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال بايناس رشد وصلاح على وجه التنكير المفيد للتقليل فاقام ابو حنيفة رحمه الله تعالى السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الحدود فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او نس منه الرشد او لا وهما تمسكا بظاهر الاية فقالا لا يدفع اليه حتى يونس منه الرشد ثم بعد اجماعهم على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ اي منعه عن التصرفات القولية فنقول ان تصرفه اما ان يكون فيما لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق فذلك صحيح اتفاقا واما ان يكون فيما يبطله الهزل كالبيع والشراء وغيرهما فذلك صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان الحجر غير مشروع عنده فتصح تصرفاته لمصلحة وغيرها كهبته للمغنين واللاعبين فلا حجر عنده في شيء من ذلك وعندهما يجوز الحجر عليه في هذا اي فيما يبطله الهزل والى هذا الخلاف اشار بقوله

• ولم يكن لديه اصلا موجبا • حجر كذا لديهما ان يوجبا • في كل ما بالهزل ليس يبطل • لا غيره فالحجر فيه يحصل •

لهما ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحقه من جهة انه مسلم ولذا جاز عفو الله تعالى عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وعفو الاولياء والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات والمسلم حال السفه مفتقر الى النظر له فيحجر وللقياس على منع المال فانه لا منع عنه ليبقى ملكه فلا بد من منع نفاذ التصرف والا لابطل ملكه باتلافه بالتصرفات فلم يكن للولي في الحفظ الا المؤنة والكلفة ولانه انما صحت عبارة العاقل وجوزت تصرفاته ليكون نفعا له ليحصل المطالب فاذا كان ذلك ضررا كان النفع في الحجر ولان في حجره دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باتلافه واسرافه يصير مظنة لديون الناس و لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وفي بيت مالهم عيالا كما حكي ان بعض طلبة العلم في بخارا دخل ذات يوم سوق النخاسين فعشق جارية حسناء فعجز عن مكابدة شديد هجرها وكان لا يملك قوت يومه فاستعار من بعض الناس ثيابا فاخرة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب بغلة التدليس وشركاء درسه يمشون في ركابه حتى دخل السوق فظن التجار انه عالم بخارى الملقب بصدر جهان فجلس ودعا صاحب الجارية وساومه واشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول ورجع الى منزله مجبورا وانقلب مسرورا ورد العواري الى اهلها فلما جاء البايع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فنونه واخذ ينتف عثنونه والحاصل ان هذا الحجر عندهما لدفع ضرر العامة وانه مشروع اجماعا كحجر المفتي الماجن ونحوه وله انه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصا نافيه بل عدم عمله مكابرة وترك الواجب ولذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد وتصح عباراته في الطلاق والعتاق وتجب عليه العقوبات التي تندري بالشبهات مع ان ضرر النفس

انما صح

اشدّ من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع ، وان من انواع ذلك السفر ، وانه في الصحيح معتبر ،
،ان فارق البيوت من سائر ، وقصده السير الى مرمه ، مسافة ثلاثة الايام ، مع الليالي تلاه بالتمام ،
،ولا ينافي ذلك الاهلية ، اصلا ولا احكام الشرعية ، انما لا ينافيها لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة
لكنه حقا مظنة النصب فكان للتخفيف نفسه السبب
اي انه لما كان مظنة التعب كان بنفسه من اسباب التخفيف سواء حصل به مشقة فاعتبر سببا للترخص واقيم مقام المشقة
،ولم يكن في حكمه ها المرض ، اذ كان ههنا تفاوت العرض ، فانه يكون ذا تنوع ، وانه في قصر ذات الاربع ،
، مؤثر موجب الصيام ، لعدة تكون من ايام ،
انما لم يكن كالمرض لتفاوت العرض في ذلك فالرخصة متعلقة بنفس السفر بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى
ما لا يضر به بل ربما ينفعه فلذا تعلقت الرخصة بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياده فالسفر يؤثر في قصر الرباعية بحيث لا
يبقى الاكمال مشروعا كما تقدم فكان ظهر المسافر وفجره سواء ويؤخر الصوم الى عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه
بخلاف الصلاة فان الرخصة فيها رخصة اسقاط وحيث كان ذا بالاختيار ، فليس موجبا بالاضطرار ،
،فمن يكون اصبح الصباح ، عليه صائما فلا يباح ، هناك فطره اذا ما سافرا ، يكون كالمقيم حيث سافرا ،
،ولا كذا المريض فالافطار ، له فما له هنا خيار ،
يعني انه لما كان السفر اختياريا حاصلا باختيار العبد فلا يكون موجبا بالضرورة اللازمة لامكان دفع الضرورة بالامتناع
عن السفر كان الحكم ان المسافر اذا اصبح صائما لا يباح له الفطر وكذلك المقيم اذا سافر لا يباح له الفطر لتقرر الصوم عليه بالشروع
ولا ضرورة تدعوا الى الافطار وقيد بقوله صائما لانه لو نوى فسخ الصوم قبل الفجر يباح له الفطر كمن عزم على صوم النفل ثم رجع قبل
الصبح حيث يباح له الاكل ولا يلزمه القضا ولا كذلك المريض اذا تكلف الصوم لتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حيث يحل
له ذلك لان المرض سماوي يوجب ضرورة لازمة وذاك في الحالين حيث يفطر ، فما هنا كفارة تقرر ،
،فشبهة يكون ها هنا السفر ، مبيحة للفطر فهي تعتبر ، ولا كذا المقيم حيث افطرا ، فان يسافر بعد ذاك كفرا ،
،وما كذا يكون ما لم يفطر ، عليه بعد فطره هنا المرض ، قوله وذاك اشارة الى المسافر المذكور اي لو افطر ذلك المسافر في سفره
عمدا فلا كفارة عليه لان السفر شبهة مبيحة للفطر فلا تجب الكفارة لانها تندرئ بالشبهات كالحدود ولا كذا المقيم الناوي
للصوم فانه ان افطر ثم سافر بعد ذلك فانه يكفر ولا يسقط عنه الكفارة لان وجوبها تقرر عليه فلا يسقط بفعله خلاف من
افطر ثم عرض عليه مرض مبيح للفطر فانه يسقط الكفارة لما ان السفر اختياري والمرض سماوي فاذا وجد المرض في اخر النهار يزيل
استحقاق لا يتجزئ فيصير زايلا من اوله كالحيض فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو اكرهه السلطان على السفر في اليوم الذي افطر
فيه متعمدا تسقط عنه الكفاره في رواية الحسن عن ابي حنيفة وبالخروج كان رخصة السفر ، لما عن النبي يروى واشتهر ،
ليست الى تمام علة السفر ، وذاك تحقيقا لها تعتبر يعني ان الرخصة المتعلقة بالسفر تثبت بالخروج لما ثبت انه عليه الصلاة
والسلام كان يترخص حين يخرج وليست الرخصة الى تمام السفر الذي هو علته وان كان القياس ان لا يثبت الحكم قبل تمام العلة فترك
القياس عملا بالسنة وكان ذلك تحقيقا للرخصة في حق جميع المسافرين فانها لو توقفت على تمام السفر لما ترخص الا من قصد
اكثر من مدة السفر واللازم باطل لعموم الحكم في حق الجميع كذ من الانواع ههنا الخطاء ، وذاك عذر صالح ان يسقطا ،
حقوقه سبحانه اذا وقع ، عن اجتهاد منه فالحكم ارتفع ، فشبهة يصير في العقوبة ، اذ لم يكن بقصده مطلوبه ،
فلا يكون اثما ولا يحد ، ولم يكن شرها عليه من قود ، السادس من العوارض المكتسبة الخطأ وهو ان يقصد بالفعل غير
المحل الذي يقصد به كالمضمضة تسري الى الحلق والرمي الى الصيد فيصيب آدميا وهو صالح لسقوط حقوق الله سبحانه اذا وقع
عن اجتهاد فيرتفع به الاثم حتى لو اخطأ في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلاته ولا يأثم ولو اخطأ في الفتوى بعد الاجتهاد

بلغ مقابله

الصوم لانه يبيح له الفطر
وزوال الاستحقاقات صح

الجنايات صح

الاثم

لا يأثم ويستحق اجرا واحدًا وفي قوله صالح اشارة الى جواز المؤاخذة بالخطا عقلا كما هو مذهب اهل السنة لقوله سبحانه ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا اذ لو لم تكن جائزة عقلا لم يكن لهذا الدعاء كبير معنى وذهبت المعتزلة الى عدم جواز المؤاخذة والآية حجة عليهم والخطا يصير شبهة مسقطة للعقوبة لان ما صدر منه لم يكن مطلوبا عن قصد فلا يكون اثما ولا يؤاخذ بحد حتى لو زفت اليه غير امراته فوطئها ظانا انها امراته لا حد عليه وكذا القود حتى لو رمى الى شخص ظانا انه صيد فقتله لا قصاص عليه ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم لترك التثبت **ولم يكن عذرا في حق عبد** **فيوجب الضمان بالتعدي**
كما لو رمى الى شاة او بقرة ظانا انه صيدا فاتلفه او اكل مال غيره ظانا انه ماله لانه ضمان مال وهو يعتمد عصمة المحل وكونه مخطيا لا ينافي عصمته **كذا الديات ثم ذا ان طلقا** **يصح منه مثلما ان اعتقا**
كذلك تجب الدية عليه لانها من حقوق العباد وجبت بدلا للمحل ولما كان معذورا بالخطا وجبت على عاقلته تخفيفا عليه واثما وجبت الكفارة للتقصير وترك التثبت والاحتياط وان طلق الخاطي صح طلاقه قضاء بان اراد ان يسبح مثلا فجرى على لسانه انت طالق لان الغفلة عن معنى اللفظ امر خفي فاقيم تمييزه بالعقل والبلوغ مقام القصد كالسفر مع المشقة نفيا للحرج قيد بالقضاء لانه لا يقع ديانة **وبيع منه فاسد اذ يشبه** • **بيع الذي من يكون مكرها** • **ان صدق الخصم بانه صدر** • **وكان مخطيا كذاك يعتبر** •
يعني ان باع الخاطي بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت كذا بكذا وقال الاخر قبلت انعقد فاسدا كبيع المكره لان جريانه منه اختياري فينعقد لوجود اصل الاختيار ويفسد لعدم الرضا ان صدقه خصمه في انه كان مخطيًا
وان من انواعها الاكراها **وذا ثلثة ولا اشتباها**
من انواع العوارض المكتسبة الاكراه وهو اخرها وحده حمل الغير على ما لا يرضاه وهو ثلثة انواع لا اشتباه فيها لانه اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو القسم الثاني او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو القسم الثالث ولا يمكن فساد الاختيار بدون اعدام الرضا لامتناعه عقلا فكانت الاقسام ثلاثة كما قال **فيعدم الرضا وايضا يفسد** • **منه اختياره اذا يهدد** • **وانه الملجي او يفقد** • **رضاه واختياره لا يفسد** • **او لا يكون يعدم الرضا ولا** • **للاختيار مفسدا ان اعملا** •
يعني انه اما ان يعدم الرضا ويفسد الاختيار فهو الملجي وهو الاكراه بالقتل او بقطع عضو من الاعضاء فحرمة العضو كحرمة النفس والاختيار هو القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل تحت قدرة الفاعل بترجيح احد الطرفين على الاخر فالصحيح منه ان يكون الفاعل فيه مستبدا والفاسد ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الغير فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه كان قصده في المباشرة دفع الاكراه فيختار الفعل اختيارا فاسدا لابتنائه على اختيار المكره ولا ينعدم الاختيار من الاصل بل يفسد واما الرضا فينعدم فاما ان يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار فهو الاكراه بالقيد والحبس او بضرب لا يخاف منه على نفسه او عضوه وانما لا يفسد هذا الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدده به بخلاف الاول او لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار كما مثل له بقوله **كحبس عرسه كذا ابوه** **او ابنه او مثله اخوه**
وكذا ذي رحم محرم منه وقوله ولا للاختيار مفسدا تصريح باللازم لان الرضا يستلزم صحة الاختيار وهذا القسم لم يذكره في التوضيح قال بعض الفضلا في حواشي التلويح انه انما لم يجعله من اقسام الاكراه لعدم ترتب احكامه عليه وانما ذكرناه اقتفاء للمنار ومتابعة لفخر الاسلام قال في فتح المجتبى شرح المغني الاكراه بحبس ابيه او ابنه او كل ذي رحم محرم منه مما يهمه ولا يعدم الرضا حتى لو اكره بحبس احد هولا ليبيع عبده فباع ففي القياس البيع جائز لان هذا ليس باكراه حقيقة فانه لم يهدد بشي في نفسه وبحبس ابيه لا يلحقه ضرر وفي الاستحسان ان ذلك اكراه ولا ينفذ بيعه وشي من تصرفاته لان حبس ابيه يلحق به الهم والحزن ما يلحق به بحبس نفسه او اكثر فان الولد الصالح ربما يختار السجن والحبس مكان ابيه ليخرج ابوه فكما ان التهديد في حق نفسه يعدم تمام الرضا فكذا التهديد بحبس ابيه كذا في المبسوط انتهى وهو مشكل فان ما في المبسوط مشعر بان هذا القسم كالقسم الثاني في اعدام الرضا وعليه فينبغي ان يكونا

الملجي او لا يكون كذلك فاما ان يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ع

قسمًا واحدًا وهو ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار ولو سلم وجود الرضا فيه فانطباق حد الاكراه بالحمل على ما لا يرضى
او على ما يكره عليه محل تامل وقد استوفينا شروط الاكراه في كتابنا الموسوم بالفوايد السميه شرح منظومتنا الموسومة بالفرايد
السنية ولا ينافي كل ذي الاقسام باسرها اهلية الاحكام
لان الاهلية ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء من ذلك وذاك بين رخصة وحظر ، والفرض دايرًا بغير نكر ،
يعني ان ام المكره داير بين الرخصة والحظر والفرض فهو مبتلى في الاتيان بما اكره عليه فالرخصة كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر
فانه يرخص له والحظر كما اذا اكره على الزنا والقتل فان فعلهما حرام والفرض كما اذا اكره على اكل الميتة او شرب الخمر فانه
يفترض عليه الاقدام على ذلك فلو صبر حتى قتل عوقب عليه لثبوت اباحتها في هذه الحاله بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه
ولم نذكر الاباحة كما في المنار وغيره كما مثلوا له بالاكراه على افساد الصوم حيث انه يبيح الفطر لما ذكره القاآني وغيره
من ان هذا القسم لا وجود له لانه اذا اكره على الافطار في رمضان فان كان مسافرًا كان الافطار فرضًا وان كان مقيمًا كان
رخصة فان صبر حتى قتل كان شهيدًا واما التمثيل للاباحة بشرب الخمر واكل لحم الخنزير ففيه ان ذلك داخل في الفرض حتى
يعاقب عليه لو لم يفعل كما بينا وليس ذا للاختيار يبطل فالاختيار فيه حقا يحصل
لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو الاهون عليه فكيف يبطل الاختيار
•وان يعارضه هنا الصحيح • من اختيار يوسل الترجيح • لذا على ما كان ذا افساد • ان كان ممكنا بلا تردد •
يعني اذا عارض الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على
الفاسد لان الفاسد كالمعدوم في مقابلة الصحيح هذا ان امكن الترجيح بجعل الاختيار الفاسد معدومًا في مقابلته بان
يصير المكره آلة للمكره وحيث لم يمكن الى ما يفسد يكون منسوبا فمنه يوجد
يعني وحيث لم يمكن ترجيح الصحيح يبقى منسوبًا الى الاختيار الفاسد لسلامته عن معارضة الصحيح
ولا صلاح كان في الاقوال لان يكون آلة المقال فنطقه استحال باللسان من غيره فليس بالامكان
لذا عليه الاقتصار يحصل فان يكن للفسخ ليس يقبل ولا توقف له على الرضا فبالنفاذ القول في هذا مضى
يعني ان المكره لا يصلح ان يكون آلة لغيره في الاقوال اذ لا يمكن ان يتكلم الانسان بلسان غيره فاقتصر الاقوال باحكامها عليه فان
كانت الاقوال الصادرة من المكره مما لا يقبل الفسخ ولا يتوقف على الرضا فانه ينفذ وذلك كالنكاح والطلاق والنذر واليمين والعتاق
وكذا الرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد والظهار والايلا والفيء والاسلام فان هذه لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار
دون الرضا والمراد بالاسلام ما يعم اسلام الحربي والذمي واما ما نقله صاحب التوضيح من صحة اسلام الحربي دون الذمي معللًا
بان اكراه الحربي على الاسلام حق فلا يقطع عن فعل الفاعل واكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل فانما هو مذهب الشافعي رحمه الله
تعالى كما بينه هو لا مذهب ايمتنا كما ظن •وان يكن للفسخ فيه محتمل ×• كذا توقف على الرضا حصل •
كالبيع كان ذاك ذا انعقاد • ولا رضا فكان ذا فساد يعني اذا كان القول يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة
ونحوها فانه ينعقد لكن لانعدام الرضا ينعقد فاسدًا لان الاكراه لا يمنع انعقاد السبب لصدوره من اهله في محله لكنه يمنع
نفاذه لفوات شرطه الذي هو الرضا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحًا او دلالة صح لوجود الشرط كالبيع بشرط اجل فاسد
فاذا اسقط من له الاجل ما شرط قبل تقرره كان البيع جايزًا فكذا هذا ولا يصح ههنا الاقرار اصلا لان نابه الاخبار
دلت على انعدامه ذي الحال ومثلها اقواله الافعال يعني لا يصح مع الاكراه اقرار اصلا في شيء من الاشياء سواء كان مما لا يحتمل
الفسخ كالطلاق والعتاق والعفو عن دم عمد ونحوها او ما يحتمله كالبيع والاجارة وابراء الدين لان صحتها تعتمد قيام ما اخبر به
وقد دلت الحال على انعدامه وهي قيام السيف على راسه فان اقراره لدفعه لا لوجود المخبر به وكذا اذا هدد بحبس او قيد لفوات

الرضا بعدم بسبب ما يحقد من الهم والغم وعدم الرضا يمنع ترجيح الصدق واما عتق في قوله هذا ابني وهو اكبر سنا منه لجعله
مجازا عن الاقرار بالعتق فلم يظهر انتفا ترجيح الصدق في اقراره بخلاف الاكراه فانه لا يمكن جعل اقراره مجازا عن شيء ولا
يرد اقرار السكران لانه مواخذ به زجرا وقوله وما كذا الخ يعني ان افعال المكره ليست كاقواله ثم اشار الى بيان ذلك بقوله
• فتلك قسمان فكالاقوال • قسم فليس صالحا بحاله • لان يكون الة في الفعل • لغيره كوطيه والاكل •
• اذ اكله ووطيه استحالا • بالة السوي ولا محالا يعني ان الافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه ان يكون الة لغيره
كالزنا والاكل اذ يستحيل ان يكون اكلا بفم الغير فلا يحتمل النسبة الى الحامل من حيث انه اكل بالاتفاق حتى لو اكره على
الاكل صايما فسد صومه لا صوم الحامل واما في نسبته الى الحامل من حيث انه اتلاف فقد اختلفت الروايات ففي شرح الطحاوي
والخلاصة لو اكره على اكل مال الغير وجب الضمان على الاكل دون المكره بالكسر وان كان الفاعل يصلح آلة من حيث الاتلاف
كما في الاعتاق لان منفعة الاكل تحصل له لا للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لم يجب الحد على المكره ووجب العقر على
الزاني ولا يرجع به على المكره بخلاف الاكراه على الاعتاق لان مالية العبد تلفت بلا حصول نفع للفاعل وذكر في التتمة لو اكره
على اكل طعام نفسه ان كان جايعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعانا رجع بقيمته عليه لان في الاول حصلت منفعة الاكل له
وفي الثاني لم تحصل ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل فالضمان على المكره لا الاكل وان كان جايعا وحصلت المنفعة له لانه اكل
طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض وكما قبضه المكره صار قبضه منقولا الى المكره فكان المكره قبضه بنفسه بالضمان
وقال له كل ولو قبضه لنفسه حتى صار غاصبا ثم مالكا الطعام بالضمان ثم اذن له فاكل لا يضمن الاكل نقله ابن نجيم
• ثانيهما ما ليس كالاقوال • اذ كان صالحا بتلك الحال • لكون الة ولا محالة • كمتلف نفسا هنا او مالا •
الثاني من قسمي الافعال ما ليس كالاقوال لان المكره فيه يكون صالحا لان يكون آلة لغيره كمتلف نفس او مال فانه يمكن للمكره ان يتخذ
المكره الة ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه فيكون الفعل منسوبا الى المكره بالكسر
• لذاك في الشرع على من اكرها • كان القصاص دون شخص كرها اي لاجل ان المكره يعد آلة كان القصاص في القتل العمد على
المكره بالكسر دون المكره بالفتح كذا بدي الذي يكون عاقلا لمكره اذ كان هذا الحاملا
اي كذلك تجب الدية على عاقلة المكره بالكسر وذلك في القتل خطا كما لو اكرهه على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا كانت الدية على
عاقلة المكره لانه لما اكرهه بالملجي والانسان مجبول على حب الحياة اقدم عليه وان كان نحرها فعارض الاختيار الفاسد اختيار صحيح
فكان المكره بالفتح آلة بمنزلة سيف او عصا وخرج من البين وصار الفعل مضافا الى الحامل وكذلك اتلاف المال يضاف الى الحامل
هذا كله اذا كان بالملجي واما اذا كان بغيره كالاكراه بحبس او قيد فلا ينسب الفعل الى الحامل بل يكون القود او الضمان على الفاعل
بخلاف ما اذا اكره على البيع والشرا حيث يفسد البيع وان كان الاكراه بغير الملجي لان صحتهما تتوقف على الرضا واما نقل الفعل
الى الحامل فانما يكون عند فساد الاختيار بواسطة ترجيح الاختيار الصحيح على الفاسد
• وحرمة الاشيا مثل ما عرف • تنوعت فحرمة لا تنكشف • ولم يكن منوطة برخصه • كقتل مسلم فلك نغصه •
• وكالزنا منه ومنها منكشف • كالخمر والميت فذا ايضا عرف • شروع في بيان اثر الاكراه في الحرمات بالاسقاط وعدمه والحرمات
انواع فمنها حرمة لا ترتفع بالاكراه ولا يتعلق بها رخصة كقتل المسلم وكذا جرحه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره عليه في والمكروه صح
ذلك سوا لانه كما يتلف المكره لو لم يقدم على قتله يتلف المكره عليه لو اقدم على قتله يسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه
للتعارض بينهما فيحرم القتل وكالزنا منه يعني من الرجل لما فيه من فساد الفراش ان كانت منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن
وذلك بمنزلة القتل حكما للولد فيحرم كالقتل وانما قيد بالزنا من الرجل لانها لو اكرهت على التمكين من الزنا رخص لها في ذلك لان التمكين
ليس قتلا حكما لان نسب الولد لا ينقطع عنها وانما ذلك في فعل الرجل ولذا لو اكرهت على الزنا بالحبس لا تحد لان الكامل يوجب الرخصة
فاورث القاصر شبهة بخلاف الرجل فانه اذا اكره على الزنا بالحبس يحد وقوله ومنها المنكشف اي النوع المنكشف وهو الحرمة

التي تسقط بالاكراه كالخمر والميتة والخنزير فان حرمتها لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان الاستثناء من التحريم اباحة وذلك كمن اضطر الى هذه الاشيا بجوع او عطش حيث يباح له ذلك فثبت ان لا حرمة في ذلك حالة الاكراه فاذا امتنع من التناول صار مضيعا دمه آثما اذا كان عالما بسقوط الحرمة والا فيرجى ان لا يأثم لانه قصد التحرز والموضع خفي فيعذر بالجهل وهذا اذا كان بالملجئ فلو كان بالقاصر كالقيد والحبس لم يحل له التناول لكن لو شرب لا حد عليه استحسانا لقيام الشبهة بخلاف المكره بالقاصر على القتل فانه يقتص كما بينا

• وحرمة ليست تكون تنكشف • لكن برخصة تكون تنتصف • وذا كما الاكراه في ان تجري • على اللسان منه لفظ الكفر •

فان اجراء كلمة الكفر على اللسان حرام لانه كفر وهو لا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد ابدا فلا تسقط حرمة الكفر بالاكراه الا انه رخص اجراؤها بالاكراه بشرط اطمينان القلب بالنص في قصة عمار لما روي ان المشركين اخذوه ولم يتركوه حتى سب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر آلهتهم بخير فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له ما وراءك قال شر ما تركوني حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير فقال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان قال عليه الصلاة والسلام فان عادوا فعد معناه الى الطمانينة و فيه نزل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان ولان في اجراء كلمة الكفر فوات التوحيد صورة لا معنى لاطمينان القلب بالايمان فلو امتنع من ذلك فات حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع حق العبد في النفس وحق الله في الايمان فيترجح حق العبد لما حثه وان الله لغني عن العالمين ومن هذا النوع سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصلاة والصوم وقتل صيد الحرم وفي الاحرام

وحرمة للانكشاف تقبل • وما بالاكراه لها تحول

يعني من انواع الحرمات حرمة تحتمل السقوط في الجملة باسقاط من له الحق لكنها لا تتحول بالاكراه ولا تسقط به لكنها تحتمل الرخصة بالاكراه كاكل مال الغير فانه لا يحل لقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولان حرمته وعصمته لحق صاحبه وهي باقية وهي وان سقطت باباحة المالك لا تسقط بعذر الاكراه وانما رخص في ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة الاموال فجاز ان يجعل وقاية للنفس ولو استوفاه ضمنه لبقاء عصمته كمن اصابته مخمصة فانه يحل له تناول مال الغير رخصة لا اباحة مطلقة لان حرمته لحق العبد الا انه عارضه امر فوقه وهو الاكراه والاضطرار

فذين ان للقتل فيهما صبر • فانه هو الشهيد المعتبر

يعني انه اذا صبر على القتل في اجراء كلمة الكفر وتناول مال الغير حتى قتل صار هو الشهيد المعتبر لبقاء الحرمة كما بينا فكان باذلا مهجته في رضى الله سبحانه وتعالى

وان لله محاسن المحامد • ما ليس يحصيه لسان الحامد
ثم صلاته مع السلام • على النبي المصطفى التهامي
وآله وصحبه الامجاد • والتابعين مرشدي العباد

قد وقع الفراغ من تاليف هذا الشرح المسمى بارشاد الطالب
الى منظومة الكواكب مؤلفه الفقير الى مولاه عز شانه عبده محمد بن حسن المعروف
بالكواكبي غفرت زلاته واقيلت عثراته آمين وصلى الله على
سيدنا محمد عبده ورسوله وعلى اله و
صحبه اجمعين والحمد لله
رب العالمين
امين